

ГЕРМЕНЕВТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Издательство
«Мысль»
Москва**

(Кр



ГЕРМЕНЕВТИКА: история и современность

(Критические очерки)



Москва
«Мысль»
1985

ББК 87.3в02
Г38

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редколлегия:
БЕССОНОВ Б. Н.
НАРСКИЙ И. С.
Ученый секретарь
ЕФРЕМЕНКО В. И.

Рецензенты:
доктор философских наук
ИОНИН Л. Г.
кандидат философских наук
БОНДАРЕНКО Н. Д.

Г 0302020300-122
004(01)-85-50-85

© Издательство «Мысль». 1985

Философию давно интересовали проблемы языка. Прежде всего с точки зрения выявления философски значимых внутренних закономерностей развития языковых феноменов и раскрытия взаимодействия языка и познания. Уже Лейбниц обратил внимание на проблемы воздействия истории народов на изменение языка. В XX в. огромный интерес стали вызывать вопросы воздействия языка на жизнь общества. Знаменитое положение К. Маркса о том, что «язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоящей необходимости общения с другими людьми»¹, стало основополагающим методологическим положением для исследований по философии языка, интенсивно проводимых на теоретической базе диалектического и исторического материализма в течение последних 20—30 лет.

В буржуазной философии эпохи империализма внимание к проблематике языка все более гипертрофируется. Дело дошло до того, что изучение языка и его функций многие стали считать главным содержанием философских исследований, средством решения всего круга собственно философских проблем. Тем более в отношении философии истории и социологии: появился ряд концепций, которые пытаются редуцировать закономерности и события общественной жизни к побуждающим их будто бы изменениям и особенностям в языке, его семантике, грамматическом строе и т. п.

Когда в начале 20-х годов XX в. в Венском кружке и почти одновременно усилиями Дж. Мура, Б. Рассела, Л. Витгенштейна и К. Айдукевича формировался «клас-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 29.

сический» неопозитивизм, сложились и основные посылки неопозитивистской философии языка, которая заимствовала кое-что из прагматической семиотики Ч. С. Пирса. Согласно этим посылкам, язык науки (позднее центр тяжести был перенесен на повседневный язык) должен стать исключительным предметом философии с целью его (языка) «терапии», а в действительности — с целью изгнания из него собственно философского содержания. Соответственно взглядам Р. Карнапа, «раннего» и «позднего» Л. Витгенштейна переписывалась и вся история философии: разные ее течения получали одобрение или, наоборот, порицание в зависимости от того, в какой мере они делали язык объектом своего рассмотрения или подчиняли философию результатам последнего; кроме того, происходила «переделка», а по сути фальсификация многих других философских направлений, превращаемых неопозитивистами в разновидности «анализа языка». XX век был объявлен «веком анализа»², поскольку в примыкавших к неопозитивистам группах «лингвистической относительности», «общей семантики», «эмпирической социологии» и других школах и школках утвердился взгляд на язык как якобы главный фактор общественного развития и источник классовых и прочих конфликтов, причину любых социальных неурядиц, диссонансов и столкновений.

Марксисты, бесспорно, признают язык, речь в качестве средства, формирующего, совершенствующего и выражающего мысль. Но они решительно отвергают неопозитивистские, неокантианские и «франкфуртские» тезисы, что язык — это-де некий априорно «готовый каркас», «идеальная вещь в себе», «социально-отчужденный продукт», результат конвенционалистской «игры» и т. д. С марксистской точки зрения язык, точнее, речь — это сознание, существующее через практику прежде всего для других людей, а значит, через коммуникации с ними и для этих коммуникаций, а уже затем и для данного человека. Важность этого марксистского положения заключается в том, что оно указывает на единство истории языка с историей человеческого мышления и особенно — с реально-практической исторической деятельностью и вообще с возможностями практического использования закономерностей объек-

² White A. The Age of Analysis. New York, 1955.

тивной действительности (как природной, так и культурной) в интересах людей.

За последние 10—15 лет центром притяжения всех течений буржуазной философии и социологии, абсолютизирующих роль языка не только в теоретическом и повседневном мышлении, но и вообще в современной жизни людей и в истории человечества, стала уже не «аналитическая» (ныне получившая также обманчивое название «постпозитивистской») философия как преемница неопозитивистских заветов, а философская герменевтика. Наряду с «критическим рационализмом», а с конца 70-х годов XX в. даже оттесняя его на второй план, это течение, представленное ныне Г.-Г. Гадамером, П. Рикером, К.-О. Апелем, Э. Бетти, Э. Коретом, А. Лоренцером, отчасти Ю. Хабермасом и другими философами и социологами, стало особенно популярным среди идеологов. О философской герменевтике начали много говорить и писать не только в ФРГ, Австрии и Швейцарии, но затем также и во Франции и Италии, Голландии и Дании, Испании и Португалии. В последние годы, особенно после поездок французского феноменолога-герменевтика П. Рикера в университеты США, это течение утверждается и на Северо-Американском континенте.

Теперь, наоборот, по ведомству герменевтики ее пропагандисты записывают и логических «аналитиков», и «раннего» и «позднего» Л. Витгенштейна, который в конце 40-х — начале 50-х годов стал фактически лидером всего лингвистического позитивизма, и всю феноменологию, и весь экзистенциализм. Впрочем, происхождение основной ветви философской герменевтики от экзистенциализма «позднего» М. Хайдеггера бесспорно. Иными словами, историю философии начали переписывать в ином, чем прежде, ключе — в ключе доминирования герменевтических идей, будто бы имевшего место на всем протяжении многовекового развития теоретической мысли. Относят сюда и большую часть содержания истории религии и истории историографии, а также и истории языкознания (не только Н. Хомского или Д. Катца, но и В. Гумбольдта и Н. Я. Марра перекрашивают в герменевтиков).

Философская герменевтика чрезвычайно пришлась ко двору буржуазным марксологам и ревизионистам: ее все более активно стали применять для извращения

теоретического наследия К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина. Философствующие герменевтики заменили стремления к истине поисками интерпретаций, т. е. по сути дела на место теории познания поставили конвенционалистскую семантику. Они превратили текст и речь в альфу и омегу философии. И казалось, что все это лишь уводит от познания и практики жизни в область отвлеченных спекуляций, являясь, может быть, лишь плодом преувеличения значения семиотических моментов в научном и художественном познании и в коммуникациях разного вида. Но на деле происходило нечто совсем иное: герменевтические тезисы стали играть все более и более реакционно-политическую роль. Недаром герменевтике ее пропагандисты и буржуазная печать стали приписывать исключительное право даже на истолкование существа диалектики, и она сама в лице наиболее деятельных своих адептов охотно стала претендовать на это.

Рассуждая о причинах «бума» герменевтики и обретения ею значительного влияния, бывший президент Международной федерации философских обществ (1978—1983) западногерманский профессор А. Димер связал все это с возникновением на Западе «герменевтической ситуации». Что он имел в виду? Прежде всего то, что возник «кризис доверия» ко всем ныне существующим в буржуазном обществе философским учениям, что распространяется разочарование в утверждавшихся прежде ценностях, осознание их девальвации, полного обесценения³. Основатель современной нам философской герменевтики Г.-Г. Гадамер в своем главном сочинении «Истина и метод» (1960) заявил: «Мы (т. е. философы Запада. — Б. Б. и И. Н.) утратили то наивное неведение, с помощью которого традиционные понятия призваны были поддерживать собственное мышление человека». На смену убежденности пришли неуверенность во всем, полный скептицизм.

Сказанное не означает, что герменевтика как философское построение всего лишь метод выражения упадочнических настроений и способ манифестации все разъедающего уныния. Наоборот, герменевтика все более активно вмешивается в теоретическую и идеологи-

³ Diemer A. Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik. Düsseldorf — Wien, 1977, S. 11, 20.

ческую деятельность самых различных философских и культурных объединений, претендует на универсальность своего положения и на осуществление ею идеологической наступательной функции. А. Димер, например, надеется, что с помощью герменевтической «переинтерпретации» удастся преодолеть в умах, а на этой основе — и в самой социальной жизни теперешний, почти для всех несомненный глубокий кризис капитализма.

Под «герменевтической ситуацией» ее адептами в этой связи понимается не только девальвация прежних философских доктрин, но и столкновение культур Запада и Востока, а главное — то, что именуют «неоконсервативной революцией», «вызовом марксизму» и т. п., т. е. речь идет здесь о попытке глобального контрнаступления сил империализма, в данном случае в сфере идеологии. А тактика здесь бывает переменчивой. Так, А. Димер то нападает на марксизм, то заявляет, что идеи марксизма можно-де вполне «примирить» с герменевтикой⁴ (читай: растворить в последней). Сторонники философской герменевтики стали превращать ее в новое квазирелигиозное мировоззрение со своим «символом веры». Религиозное мировоззрение было свойственно не только основателю герменевтики Нового времени Фр. Шлейермахеру (1768—1834). Не освободился от него и его продолжатель, один из крупнейших представителей иррационалистской «философии жизни», В. Дильтей (1833—1911), к религиозной проблематике повернул и феноменолог П. Рикер, в концепции М. Хайдеггера к концу его жизни атеистический параметр экзистенциализма также значительно выветрился. Главную роль играет прежде всего то обстоятельство, что союз с религией стал ныне вообще одной из неизбежных форм охранительной идеологии, и судьбы герменевтики здесь не составляют исключения.

Конечно, все это — свидетельство кризиса буржуазной философии и идеологии вообще. Однако этот кризис отнюдь не означает, что она пришла в состояние пассивности и медленно отмирает, что в этих условиях вопрос о борьбе с ней снимается с повестки дня и необходимости вести непримиримую борьбу с буржуазной общественной мыслью якобы вообще уже больше нет.

⁴ См. там же, с. 74.

Напротив, буржуазная идеология, как стихийно воспроизводящая себя в капиталистическом обществе, так и организуемая «сверху», демонстрирует изощренную способность приспосабливаться к изменяющимся условиям классовой борьбы, в том числе и в духовной сфере, быстро переходить от обороны к контратаке, и это неизбежно усложняет характер идеологической борьбы, делает ее более многообразной и интенсивной.

Об усложнении и многообразии форм идеологической борьбы свидетельствует и появление герменевтики, влияние которой в современной буржуазной философии весьма значительно. Герменевтика сегодня выступает с претензией объединить, синтезировать различные иррационалистические, а затем и псевдорационалистические течения мысли и с этих позиций выступить в качестве универсальной альтернативы марксизму-ленинизму. Так, К.-О. Апель заявил, что вся современная мысль разделяется на три основных течения — герменевтику, «критику идеологии» и сциентизм, а поскольку «неомарксистская» (читай: псевдомарксистская) «критика идеологии» ныне почти слилась с герменевтикой, то последней осталось окончательно победить лишь сциентистские веяния или также подчинить их себе. Несмотря на то что среди самих герменевтиков мало единства, их доктрина неоднородна, в ней переплетаются разные мотивы, а может быть, именно благодаря этому она способна к мимикрии и гибкому приспособленчеству. Например, бывшая конфронтация герменевтиков с позитивистами ушла в прошлое. К.-О. Апель прокламирует соединение герменевтики с концепциями полупозитивистского «критического рационализма», к этой же цели с иной стороны, добавляя к искомому результату часть идеологического багажа Франкфуртской школы и неофрейдизма, стремятся Ю. Хабермас и А. Вельмер.

К.-О. Апель в своей нашумевшей книге «Трансформация философии», а также А. Лоренцер в ряде работ апеллируют ныне к психоанализу как к средству, которое через широкое использование герменевтической техники сможет, дескать, «излечить» людей от идеологии вообще, и прежде всего от марксизма. Лоренцер не постеснялся назвать это «средство» лечением посредством... «болтовни». Однако речь идет далеко не о досужей и невинной «болтовне», а о превращении философской герменевтики в одно из орудий целенаправлен-

ной и систематически расширяющейся борьбы против марксизма-ленинизма. Этот процесс, происходящий в современной буржуазной идеологии, делает для советских философов задачу критики философской герменевтики чрезвычайно актуальной. Марксисты-ленинцы и в этом случае руководствуются указанием В. И. Ленина о необходимости вести принципиальную, непримиримую борьбу со всеми формами проявления буржуазной идеологии, памятуя, что вопрос стоит и может стоять только так: одно из двух — либо буржуазная, либо социалистическая идеология.

Настоящее издание продолжает публикацию работ кафедры философии Академии общественных наук при ЦК КПСС по критике новейших течений современной буржуазной философии. Уже вышли в свет «Социальная философия Франкфуртской школы (Критические очерки)» (Изд. 2-е. М. — Прага, 1978), «Критический рационализм. Философия и политика (Анализ концепций и тенденций)» (М. 1981). Авторы и редакторы настоящего сборника, подготовленного профессорами и преподавателями кафедры философии Академии общественных наук при ЦК КПСС при участии ученых из различных учебных и научных учреждений Москвы, Киева и Свердловска, стремились дать последовательный марксистский критический анализ философско-теоретических истоков герменевтики, исторически сменявших друг друга ее форм у Ф. Шлейермахера, В. Дильтея, М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, современного ее состояния и проявления в различных областях культуры.

Авторы поставили перед собой задачу раскрыть подлинный теоретико-познавательный эквивалент и мировоззренческий багаж современной философской герменевтики как идеалистически-плюралистической концепции, в особенности подвергнув критике буржуазные псевдомарксистские и ревизионистские ее применения. Участники авторского коллектива стремились выделить и те реальные научные проблемы, поисковые ситуации, трудности и гипотезы, на которых спекулирует философская герменевтика наших дней. Такие проблемы действительно существуют, их немало в истории и семиотике, в логике и гносеологии языка, филологии и литературной критике, в переводческой деятельности и т. д.

Поскольку в создании книги участвовал большой коллектив авторов, было неизбежно, что при раскрытии ими своих тем возникло частичное — как правило, небольшое — «накладывание» стыковых вопросов друг на друга. Подход различных авторов к исследуемому ими материалу, при всем их общем единодушии как марксистов в решении всех основных вопросов мировоззрения и метода, в том числе метода критики, имеет некоторые частные различия: одни из них, например, больше внимания уделяют самой критике как таковой, другие — более детальному выявлению рациональных моментов в обсуждаемой ими проблематике. Кроме того, в отдельных статьях читатель заметит некоторые различия в освещении частных моментов истории становления и развития герменевтики, ее роли в постановке и попытках решения отдельных теоретических проблем. Редакционная коллегия книги считает эти обстоятельства вполне естественными и на данном этапе марксистских исследований герменевтики неизбежными.

Я. Г. Фогелер

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Герменевтикой обычно называют искусство и теорию истолкования текстов. И в этом смысле герменевтика возникла вместе или вслед за появлением письменности и с тех пор имеет право на существование, ибо проблема правильного или искажающего понимания и толкования письменных источников была всегда и остается в наше время актуальной для каждого грамотного человека. Своими истоками эта проблема восходит к временам, когда люди еще не знали письменности, но общение разноязычных племен и народностей обуславливало необходимость перевода с одного языка на другой, правильного понимания «чужого языка», а в наши дни в творческой деятельности переводчиков понимание и истолкование текстов является буквально повседневной проблемой первоочередной важности.

Философская герменевтика как одно из направлений буржуазной идеологии Нового времени возникла гораздо позже, и прежде всего в качестве теории и метода определенного, как потом обнаруживалось тенденциозного, истолкования тех или иных идей в определенной форме их выражения и тех классических источников, в которых эти идеи изложены. Впоследствии она стала идеологическим оружием империалистической буржуазии в ее борьбе против революционного мировоззрения пролетариата, а в наши дни, в руках у ревизионистов и буржуазных марксологов, — совокупностью приемов фальсификации идейного наследия основоположников марксизма-ленинизма.

1. Возникновение герменевтики и ее периодизация

В древнегреческой идеалистической философии истолкование непостижимого для простых смертных людей «языка богов» было прерогативой неких «посредников» между богами и людьми. Платон в диалоге «Ион» (534 с) говорит о том, что истолкователи богов — поэты. У самого Платона учение об истолковании было тесно связано с его взглядом на познание как на воспоминание. Согласно античным мифам, одним из «прислужников богов» и вестником их воли в отношении людей был легендарный Гермес. От имени этого мифологического «переводчика» непосредственно недоступных людям идей богов и происходит наименование «герменевтики» как искусства толковать непонятное или даже искаженное, объяснять смысл «чужого» языка или знака.

Когда появилась письменность, у герменевтики возникла новая задача, отличная от задач перевода разговорной речи: она стала способом «правильного» или даже «исправляющего» истолкования текста и его «подлинного» понимания, причем понимания и истолкования для тех, кто не владел этим умением, но нуждался в точном знании текста. Появление именно этой задачи герменевтики совпало в общем с возникновением классового общества, с разделением труда на физический и умственный. Умственный труд становится прерогативой господствующих классов или же их специально для этого подготовленных «грамотных слуг», «людей умственного дела». Теперь уже возникает не просто человеческая, общественная потребность в понимании чужих языков, но и определенный классовый интерес в том или ином понимании и истолковании текстов. Отныне письменные источники как продукты умственного труда — в отличие от устной речи — продолжают не просто существовать подобно другим продуктам труда, но и «жить» в сознании и понимании других людей, обособляясь от сознания создавшего их автора, намного его переживая и создавая для последующих поколений грамотных читателей и для тех неграмотных, которым кто-то устно передает их содержание, целый мир языковых объективизаций человеческого сознания, овеществленного в рукописях, а позже в иных пись-

менных текстах и документах, в древних книгах и пр.

В условиях классово антагонистического общества, особенно в эпоху феодализма, то или иное понимание или истолкование текстов зачастую приобретает классовый характер, нередко помимо воли и желания их давно умерших авторов. Господствующий класс кровно заинтересован в апологетическом избирательном характере воздействия на умы угнетенных если не всего накопленного знания, культурного наследия, книг, то — и это чаще — той части знания и наследия, которая наиболее подходит для данной цели, не расширяя кругозора трудящихся в целом. С этих позиций те или иные источники уничтожались, книги сжигались, запрещались, создание новых письменных источников подвергалось предварительной цензуре, жесткому контролю. Поскольку религия превратилась в орудие духовного порабощения масс, то зафиксированные в «священных книгах» (Библии, Коране и пр.) догмы и формы их изложения в качестве объекта для истолкования веками оставались непосредственно доступными лишь небольшой прослойке грамотных людей, прежде всего богословам. Присвоив себе монополию на понимание и толкование догматов веры, церковь и ее служители интерпретировали содержание «священных книг» огромному большинству абсолютно неграмотных во времена феодализма масс. Богословы и монахи стали играть отныне роль древнего Гермеса, но с той разницей, что они стали диктовать людям «волю бога».

Обучая богословов и монахов грамоте, пониманию и истолкованию текста «священных книг», церковь нуждалась в определенном учении, в теории и методах истолкования текстов. Так в позднем средневековье стал намечаться вариант герменевтики, уже неразрывно связанный с теологией. Это была религиозно-догматическая герменевтика. Виднейшие католические теологи и философы тех веков часто были по сути дела герменевтиками-практиками и в то же время неизбежно касались вопросов метода истолкования текстов. Ведь само возникновение и развитие католической схоластики было тесно связано с различными толкованиями догматов веры, сочинений отцов церкви, а также философских трудов Платона, а позднее и Аристотеля. Созданное Фомой Аквинским учение стало затем официальной философией католичества, возведя в ранг догмы опре-

деленное толкование содержания Библии. А поскольку появились и иные толкования текста Священного писания: в богословии — у разных «еретиков»; в философии — у представителей аверроистской, скотистской, окаммистской и других версий схоластики, а соответственно — у разных реалистов и номиналистов и т. д., то острые диспуты между ними неизбежно затрагивали и сферу герменевтических споров. Схоластика включала в себя герменевтические приемы неизбежным образом.

Новая глава в истории герменевтики начинается в эпоху Возрождения, т. е. в начале кризиса феодализма. В городах Северной Италии, а затем и других стран Западной Европы нарождается буржуазия, оживляется торговля и ремесло, появляется книгопечатание; так называемое третье сословие противопоставило католичеству свою, протестантскую религию — буржуазный вариант христианского вероучения.

Классическим примером здесь служит немецкая Реформация, возникновение лютеранства. «Великие исторические повороты *сопровождались*, — подчеркивает Ф. Энгельс, — переменами в религии лишь поскольку речь идет о трех донныне существовавших мировых религиях: буддизме, христианстве, исламе. Старые стихийно возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, как только бывала сломлена независимость данных племен или народов. У германцев для этого достаточно было даже простого соприкосновения с разлагавшейся римской мировой империей и с ее христианской мировой религией, тогда только что принятой Римом и соответствовавшей его экономическому, политическому и духовному состоянию. Только по поводу этих, более или менее искусственно возникших мировых религий, особенно по поводу христианства и ислама, можно сказать, что общие исторические движения принимают религиозную окраску. Но даже в сфере распространения христианства революции, имевшие действительно универсальное значение, принимают эту окраску лишь на первых ступенях борьбы буржуазии за свое освобождение, от XIII до XVII века включительно»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 294.

Переходная эпоха от феодализма к капитализму вместе с протестантизмом породила и новую герменевтику. Буржуазные реформаторы христианства исходили из «нового» понимания старых догм и текстов, и они действительно нередко давали нетрадиционное истолкование содержания тех самых книг, на которые веками ссылались богословы католичества, защищавшие «незыблемость» феодализма и утверждавшие соответственно «незыблемость» «священных» смыслов. Монополия католической церкви на истолкование Библии реформаторами христианства была решительно отвергнута. Ф. Меланхтон выступил с принципами уточнения текста Библии. Библия переводится М. Лютером на немецкий язык, переводят ее на другие языки. Она становится доступной для каждого грамотного человека. И каждый верующий должен сам понимать и толковать для себя ее текст, протестантский пастор ему при этом лишь помогает. Это обстоятельство дало толчок к появлению критической герменевтики. Свобода в трактовке письменных источников веры открывала возможности самого различного идейно-политического умонстроения: фанатики протестантизма не хуже фанатиков католиков расправлялись с инакомыслящими и начинали своего рода «крестовые походы» против атеистов, но среди протестантов появились и «христианские социалисты» в различных вариантах.

Однако новая герменевтика появилась не только в лоне Реформации, непосредственно в связи с появлением протестантизма. Ранние ренессансные гуманисты, например Эразм Роттердамский, Джаноццо Манетти и др., своей новой герменевтикой выдвинули идею «исторического анализа» самой веры, включая «историческую критику» ее письменных источников, а также и нового прочтения античных источников, — нового, но именно с целью очищения их смысла от наслоений и искажений. Так появилась собственно филологическая герменевтика. Филологический и исторический комментарий итальянских ренессансных гуманистов был нацелен прежде всего на очищение текста ради нахождения его подлинной основы, откуда уже возникала возможность и освободиться от искажений смысла, внесенных богословами и схоластами. Если Лютер утверждал религиозное истолкование христианских текстов, гуманисты искали «под» религиозными смыслами светские,

реально-исторические. Поэтому протестанты стали все более ополчаться против ренессансных гуманистов и в герменевтическом плане. Вспомним слова К. Маркса о вожде протестантизма: «...*Лютер* победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека»².

Но пришло иное время, и в Германии кануна буржуазно-демократической революции 1848—1849 гг. критику религии, в том числе и протестантизма, развил Людвиг Фейербах в знаменитой книге «Сущность христианства». При этом он использовал свой вариант герменевтики с целью атеистического выявления истинного смысла текстов «священных книг», что помогло ему раскрыть их вполне земное историческое основание и происхождение. Но и в католицизме, и в протестантизме продолжались свои герменевтические искания, стремящиеся изощренными семантическими кунштюками изменить смысл тех мест Библии, которые явно обнаружили свою архаичность и ретроградность. В XX в. это в особенности стало практикой церкви.

Только на определенной, довольно высокой ступени развития герменевтической практики к середине XIX в. появляется специальное философское учение, рассматривающее проблемы истолкования и понимания письменных источников. Как отмечает И. С. Нарский, исследуя предысторию и зарождение философской герменевтики³, она, появившись в Новое время, прошла ряд определенных этапов в своем развитии. В предварительном виде схема последовательности этих этапов выглядит следующим образом.

1. Предыстория герменевтики уходит своими корнями во времена античности, а затем патристики: проблема понимания и истолкования изречений «оракулов» и предсказаний «пророков» переросла в проблему истолкования письменных источников, прежде всего Библии и других «священных книг».

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 422—423.

³ Нарский И. С. Новейшие течения буржуазной философии (Критический анализ). М., 1982, с. 37 и др.

2. Когда появились раннебуржуазный ренессансный гуманизм и буржуазный вариант христианства, и прежде всего немецкий протестантизм (Лютер, Меланхтон), начинается новый этап в развитии герменевтики, связанный с превращением ее проблематики из монополии узкого круга грамотных богословов в вопрос, затрагивающий понимание и толкование Библии и светскими мыслителями, подчас далекими от христианской ортодоксии, и широкими слоями верующих, уже самостоятельно читающих и осмысляющих соответствующие тексты. Этот этап получил свое завершение в начале XIX в., когда возникла наконец собственно философская герменевтика. Фридрих Шлейермахер — важнейшая фигура на этом этапе становления герменевтики. Он — основоположник ее, а его творчество падает на начало прошлого века.

3. В конце XIX в., в период перехода капитализма в империалистическую стадию, философская герменевтика, прежде всего в работах немецкого философа Вильгельма Дильтея, находясь под определенным влиянием идей неокантианства, соединяется с реакционной «философией жизни»: главная задача герменевтики теперь все более вырисовывается как попытка дискредитации, извращения и обесценения материалистического понимания истории. Распространение марксизма в рабочем движении становится все более существенной угрозой для господства буржуазии, и ее идеологи различными методологически-теоретическими средствами пытаются этому противодействовать. «Философия жизни» Дильтея и ее герменевтический метод претендовали на «критику исторического разума».

4. Начало XX в. ознаменовалось первой в истории человечества победоносной социалистической революцией в России. Разразился всеобщий кризис капитализма, и его характерным идеологическим следствием явилась философия экзистенциализма. Основоположник немецкого экзистенциализма Мартин Хайдеггер в своем главном сочинении «Бытие и время» (1927) придал герменевтике новый акцент: она должна была стать онтологической и дать «новое истолкование» всем феноменам сознания, противопоставив диалектико-материалистическому миропониманию экзистенциалистское «истолкование» бытия человека, времени и истории.

5. После второй мировой войны наступил новый этап

в развитии герменевтики, связанный с именами философов Ганса-Георга Гадамера, Поля Рикера, а также Энрико Бетти и др. Эта герменевтика вышла из экзистенциализма, но все более стала смыкаться с франкфуртской «критикой идеологий», поставляя средства для ревизионистских извращений марксистских первоисточников. Позднее началась полоса своего рода перемирия и даже более тесных контактов (через идеи Витгенштейна) с неопозитивистским «сциентизмом». Герменевтика стала претендовать на всеобщность своего подхода, текст и речь были теперь ею превращены чуть ли не в единственный предмет философии, «истолкование» («интерпретация») стало центральным делом философствования. Теперь уже не только письменные источники, но и устная речь толкуются как объект истолкования и понимания для герменевтиков, и они рассматриваются как носители «исторической традиции», т. е. всех тех унаследованных от прошлого форм общественного сознания, вне и без которых нет и не может быть «духовной жизни» человека.

В век всеобщего распространения радио, массовой печати, телевидения, повышения образовательного уровня масс проблема «понимания» и «истолкования» информации, широкие возможности манипулирования сознанием человека и формирования «одномерного сознания» (по характеристике Г. Маркузе⁴) приобретают огромное значение, привлекая широкое внимание философов самых различных направлений (например, «позднего» Витгенштейна в его черновых записях и в посмертно изданных «Философских исследованиях»). В этом новом, современном периоде истории философской герменевтики на Западе предпринимаются попытки с помощью герменевтики осуществить «реконструкцию» (читай: дематериализацию) исторического материализма; это пытается осуществить не только виднейший представитель «второго поколения» философов Франкфуртской школы Юрген Хабермас, обратившийся к методам герменевтики, но и ряд «левых» протестантских теологов (например, Г. Гольвицер), представители неофрейдизма (например, А. Лоренцер) и др.

Налицо факт усиления на Западе влияния герменевтики в 70-х годах XX в. Этому факту есть ряд объяс-

⁴ См.: Социальная философия Франкфуртской школы. М., 1978.

нений. Западногерманский профессор А. Димер считает, что к герменевтике люди обратили взоры потому, что рост недоверия ко множеству социальных теорий и мировоззрений, с которыми ныне сталкивается все большее число людей, породил «кризис доверия» к теориям и разуму вообще, «скептицизм и разочарование в печатном и устном слове»⁵. Одним из крайних проявлений этой тенденции, если считать ее не лишенной оснований, было появление «анархистской теории познания» бывшего поклонника К. Поппера и попперовского «критического рационализма» П. Фейерабенда⁶. До некоторой степени герменевтические мотивы в скептическом их варианте действительно у Поппера и Фейерабенда имеются, но целиком из герменевтики их взгляды вывести невозможно.

Да, люди капиталистического мира перестают верить буржуазным средствам массовой коммуникации; падает авторитет их духовных наставников, учителей и философов. Герменевтика ныне продукт кризиса буржуазного сознания, буржуазной идеологии. Но она есть продукт кризиса не только в отмеченном смысле, но и в том, что представляет собой одну из попыток буржуазных идеологов подорвать распространение в современном мире идеологии марксизма-ленинизма. В этом немаловажная причина повышенного интереса к герменевтике со стороны западных средств философской информации.

2. Этапы эволюции философской герменевтики XIX в.

Остановимся несколько подробнее теперь на втором и третьем этапах эволюции герменевтики.

Выдающимся теоретиком и основателем герменевтического, пока еще тесно связанного с проблемами протестантской теологии учения в отношении явлений именно языка был немецкий религиозный философ первой трети XIX в. Фридрих Шлейермахер. Его идеям ниже посвящена специальная статья, и мы здесь не будем на них подробно останавливаться, укажем лишь момен-

⁵ Цит. по: *Нарский И. С.* Новейшие течения буржуазной философии (Критический анализ), с. 36.

⁶ См.: «Критический рационализм». Философия и политика. М., 1981, с. 90; *Нарский И. С.* Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М., 1983, с. 49—53.

ты, важные для анализа общего хода эволюции герменевтических учений.

Отзвуки популярности Шлейермахера среди студентов Берлинского университета, в котором этот теолог и философ преподавал с момента его основания (т. е. с 1810 г.) и до своей смерти, дошли до молодого Ф. Энгельса⁷. Близок к идеям Шлейермахера был другой религиозный философ тех времен — Фридрих Шлегель, у брата и единомышленника которого — Августа Вильгельма Шлегеля слушал лекции по истории литературы молодой К. Маркс в первый год своей учебы в Боннском университете (1836). Став затем студентом Берлинского университета, К. Маркс слушал лекции по праву у главного теоретика так называемой исторической школы права Ф. К. Савиньи, философские воззрения которого перекликались с идеями Шлейермахера и братьев Ф. и А. В. Шлегель. Но К. Маркс и Ф. Энгельс были самыми решительными противниками реакционного немецкого романтизма, в том числе и в том варианте, который проповедовали Шлейермахер, Савиньи, Фр. Шлегель и в лоне которого зародилась первая ранняя форма философской герменевтики.

Впрочем, уже у Шлейермахера герменевтика не сводилась только к искусству или умению понимать и интерпретировать Библию, а начала расширяться в проблему языка вообще, однако прежде всего его роли как фактора «общения верующего с богом». «Все, что предполагается в герменевтике, — это лишь язык, — писал Шлейермахер, — и все, что может быть обнаружено, включая и остальные объективные и субъективные предпосылки, — все это следует находить в языке»⁸.

Современник Шлейермахера и его коллега по Берлинскому университету Вильгельм Гумбольдт был, как известно, одним из основателей сравнительного языкознания: в его философии языка проблемы герменевтики рассматривались уже не только в связи с христианской религией, но и в связи с мировоззрением вообще, с характером и способностями мышления человека. С другой стороны, для «исторической школы права» язык явился сферой раскрытия полумистического «духа народа», в котором сохраняется «духовное наследие прош-

⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 41, с. 407, 412.

⁸ Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik. Heidelberg, 1959, S. 38.

лого», в том числе исторические положения римского права. В противоположность решительной ломке старого, феодального права, осуществлявшейся в ходе буржуазной революции XVIII в. во Франции, «историческая школа права» проповедовала «органическое развитие» и сохранение старого права, его псевдоисторическое истолкование и псевдоисторическое оправдание.

Герменевтика как метод истолкования любого текста — не только Библии, но и писаных кодексов законов — сводится у Савиньи в его книге «Система современного римского права» (Берлин, 1840) к четырем типам истолкования: а) по словесному смыслу — «грамматическое» истолкование; б) по совокупной взаимосвязи, например по взаимосвязи законов в их «органической целостности» — «систематическое» истолкование; в) по историческому происхождению и становлению закона и в связи с каждой данной «исторической ситуацией» — «историческое» истолкование; г) по смыслу и цели закона — «телеологическое» истолкование.

Блестящую критику аналогичных идей другого теоретика этой «школы» дал молодой Маркс в 1842 г. в статье «Философский манифест исторической школы права». Если революционная буржуазия Франции объявляла «позитивное право» феодализма противоразумным и провозглашала начало «разумного права», свободу и равенство граждан, то реакционная прусская «историческая школа», признавая неразумность «позитивного права», оправдывала это право, а тем самым и порядок вещей, которому оно служит, его «историческим происхождением» и считала неразумную действительность как проявление иррационального «духа народа» высшим авторитетом. «Историческая обусловленность» права возводилась этой школой в ранг единственной «безусловности и правомерности»: даже рабство, крепостничество или сословное неравенство объявлялись «исторически оправданными» — для неопределенного «своего времени». Всякая «разумная критика» подвергалась скептической оценке: не разум, а иррациональный дух народа творит право. Герменевтика, по мнению Савиньи, призвана давать такое «историческое истолкование» и понимание права, которое освобождает от «мифа разумности действительности». «Историческая школа сделала изучение источников своим лозунгом, свое пристрастие к источникам она довела до крайности».

сти...» — отмечает К. Маркс⁹. Разумеется, марксизм не отрицает исторический подход к праву и соответствующий анализ его языка, терминов, смыслов, но этот подход должен быть научно обоснованным, а не спекулятивно-идеалистическим.

Опоздавший в своем развитии капитализм в Германии торжествовал: победив Францию, покончив с Парижской коммуной и затем загнав на 12 лет (1878—1890) немецкую социал-демократию в подполье, прусская реакция «железом и кровью» объединила германские государства. Прусский король Вильгельм I был провозглашен германским императором. Реакционная юнкерско-буржуазная монархия использовала 5-миллиардную контрибуцию, полученную с побежденной Франции, для преодоления былой отсталости. Завершив промышленную революцию, используя опыт других развитых капиталистических стран, Германия вырывается вперед. Формируется монополистический капитал.

Вместе с бурным ростом капитализма росла в Германии и численность рабочего класса, мощь организованного рабочего движения. Германия в те десятилетия стала центром рабочего движения: социал-демократия получила на выборах в рейхстаг в 1877 г. около 500 тыс. голосов и 12 мест в парламенте. Попытка подавить это рабочее движение посредством «исключительного закона» по существу провалилась: в январе 1890 г. «исключительный закон» был отвергнут рейхстагом, и в марте того же года «железный канцлер» Бисмарк был уволен в отставку. Реакционные силы встревожились.

Эти политические и экономические процессы нашли свое отражение в буржуазной идеологии. Идеи Ф. Ницше получили распространение и немалое влияние в 90-х годах: идеи «сверхчеловека», «воли к власти», «белокурой бестии» подготовили идеологию агрессивного, архиреакционного германского империализма¹⁰. Расовая теория и геополитика тоже вошли в арсенал идейного оружия реакции. Но этими ложными построениями идейно-теоретическая основа борьбы против научного социализма и побеждающего в рабочем движении марксизма далеко еще не была создана.

Против материализма и материалистической теории

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 85.

¹⁰ См.: Одуев С. Ф. Тропами Заратустры. Влияние нищезанства на немецкую буржуазную философию. М., 1971.

отражения выступили неокантианцы марбургской школы. Другая, баденская, школа неокантианства, представленная идеями Виндельбанда и Риккерта и др., противопоставив науки об обществе наукам о природе, выступила прежде всего против исторического материализма.

Но разработанная баденской школой неокантианства «критика» исторического материализма не смогла противопоставить марксизму свою достаточно определенную концепцию истории. Это попыталась осуществить немецкая «философия жизни», и прежде всего — Вильгельм Дильтей. В основанной на его варианте «философии жизни» — новой герменевтике буржуазные общественные науки, казалось, нашли действенное оружие против марксистского материалистического понимания истории. Не способ производства, не экономический базис и надстройка, а неповторимые поступки «живых людей», в которых проявляется их биологическая, антропологическая, психологическая природа, составляют будто бы «жизнь общества» и историю, тот «дух эпохи», который пронизывает все события. Задача историка, по мнению Дильтея, состоит в том, что он должен вжиться в определенную эпоху прошлого и не пытаться рационалистически-каузально объяснить это прошлое, но интуитивно его «понять» и это свое «понимание» положить в основу изображения, истолкования событий и характеристики «духа» данной эпохи, передавая затем их слушателю или читателю.

Основой той или иной эпохи в истории общества и ее истоками объявляется «душа», субъективное «самопонимание» каждой личности, непостижимая наукой взаимосвязь всех сторон сознания участников исторического творчества: «подобно тому, как системы культуры, хозяйства, права, религии, искусства и науки, равно как и внешняя организация общества в союзах семьи, церкви, государства, произошли из живой взаимосвязи человеческой души, так они в конечном счете только из нее могут быть и поняты. Психические факты составляют одну из важнейших составных частей души, без психического анализа их, следовательно, невозможно постигнуть»¹¹. И здесь необходимы герменевтические средства.

¹¹ *Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd V. Leipzig — Berlin, 1924, S. 147.*

Различные абстрактные позитивистские социологические теории, пытающиеся по-своему «научно» объяснить историю, Дильтей высмеивает¹². Однако он выступает не столько против позитивизма, сколько против всякой попытки научного объяснения хода и эпох истории. Подлинный историк, согласно Дильтею, стремясь исследовать факты, не может непредвзято подходить к своему «объекту». И не только в истории как герменевтически «понимающей науке», но и вообще во всех видах «наук о духе» исследователь должен исходить из иррациональной интуиции «жизни», а не из «метафизических схем».

Одной из наиболее ненавистных схем явилась для Дильтея та, в которой, как он выразился, «исторический разум» постулирует некие «законы общественного развития», вносит в «живую и иррациональную» историю разумные идеи-схемы прогресса, экономического базиса жизни общества и пр. Жизнь, по Дильтею, постигается через «внутренний опыт», как субъективное переживание. В своей критике «исторического разума» Дильтей противопоставил материалистическому объяснению истории свой герменевтический способ «понимания», или «истолкования», исторических фактов на основе проникновения в субъективный мир, в «жизнь» деятелей данной эпохи, совокупно несущих в себе ее «дух». «Понимание здесь никогда не может быть переведено в рациональные понятия. Напрасно желание понять героя или гения путем описания различных обстоятельств. Самый эффективный подход к нему наиболее субъективный»¹³. Отсюда некая «понимающая» психология должна лечь в основу герменевтики, а та должна постигнуть «внутренний мир» прошлых эпох, из которых ни одна не сводима к другой¹⁴.

В своих «Идеях насчет описательной и аналитической психологии» (1884) Дильтей провозгласил основой сознательной жизни людей некую непосредственно переживаемую каждым человеком в каждое мгновение изначальную целостность и полноту «духовной жизни». Эта мистическая целостность, которая «вырастает из самого

¹² *Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd I. Leipzig — Berlin, 1923, S. XVIII.*

¹³ *Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd V, S. 278.*

¹⁴ См.: *Дильтей В. Описательная психология. М., 1924.*

переживания»¹⁵, и должна стать исходным пунктом герменевтически-психологического вживания.

Но для исследователя-герменевтика сама по себе эта «целостность» духовной жизни людей прошлого непосредственно не доступна: она имеет дело с «объективациями», с опредмеченными, овеществленными результатами сознательной деятельности. Именно потому ему и надлежит действовать герменевтическим образом. Эти «объективации духа» суть вся культура некоторого народа и его эпохи, и задача состоит в том, чтобы в сугубо индивидуальных, субъективных фрагментах сознания неповторимых личностей раскрыть общий им «объективный дух», общее им «понимание» действительности. Путь здесь лежит, по Дильтею, главным образом только через герменевтические осмысления письменных источников, что позволяет историку-исследователю не просто «описывать события», а видеть эти события глазами их современников, глазами авторов соответствующих источников, понять и истолковать их в этой изначальной «целостности».

Эти исходные идеи Дильтея нашли свое развитие в его исследованиях по истории герменевтики, начиная со статьи «Возникновение герменевтики» (1900).

Герменевтику Дильтей определил как «учение об искусстве понимания письменных фиксированных проявлений жизни». Но сколько бы ни повторял Дильтей в отличие от Шлейермахера, что главное — это не индивидуально-личностные фрагменты «жизни», а «жизнь» совокупная как «дух культуры» данного народа в данную, обособленную от других эпоху, он сам был вынужден во многом сконцентрироваться на индивидуальностях, на их психологии. Дильтей-историк пишет поэтому не исследования истории в собственном смысле слова, а монографии об исторических личностях и их «понимании», зафиксированном в их письменном наследии: он автор книг «Молодой Гегель» (1905), «Жизнь Шлейермахера» (1893) и др.

Герменевтика «философии жизни» Дильтея пыталась по сути дела дать не только историкам, но и всем буржуазным ученым, занимающимся «науками о духе» — эстетикой, историей литературы и искусства, языковедением и правом, теоретическое оснащение для борьбы

¹⁵ См. там же, с. 43.

против распространения исторического материализма. Материализму противопоставляется Дильтеем психологический плюрализм и релятивизм: люди во все времена придерживались-де самых различных мировоззрений, которые условно, по мнению Дильтея, можно объединить в три типа: «натурализм», идеализм свободы и объективный идеализм. Два последних типа он противопоставил подлинно объективно научному, причинному объяснению исторических событий и процессов, а вместе с тем попытался растворить этот научный подход в плоском «натурализме».

Речь у Дильтея шла не только об отрицании объективных законов общественного развития, но и об «интерпретации» уже самой «веры» в существование подобных законов в виде источника «искаженного понимания» истории и общества. Дильтей стал внедрять в сознание читателей ту мысль, что великие люди прошлого вырабатывали — каждый в духе своего времени — свое собственное понимание истории, переосмысливали свою современность: субъективный взгляд на историю — основа и всякой философии истории. Поэтому и теперь-де следует переосмыслить прошлую историю самой европейской культуры Нового времени, хотя она и представляет собой, согласно схеме того же Дильтея, некоторую отличную от всех иных «целостность», переосмысленной каждый раз заново она должна быть и в будущем.

Идеи крайнего исторического релятивизма и субъективизма, разработанные Дильтеем, нашли продолжение и воплощение в работах его учеников и последователей, и не только в непосредственной работе над текстами историко-философских подлинников. «Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия... таковы средства исторического исследования вообще», — пишет О. Шпенглер в работе «Закат Европы»¹⁶.

Но наибольшее развитие и преобразование в целях создания средства для более действенной борьбы империалистической реакции против распространения марксизма герменевтика Дильтея получила в философии немецкого экзистенциализма, и прежде всего в экзистенциалистской герменевтике Мартина Хайдеггера. Ученик Г. Риккерта и последователь Дильтея, он наряду с

¹⁶ Шпенглер О. Закат Европы, т. 1. М. — Пг., 1923, с. 25.

К. Ясперсом стал основоположником философии экзистенциализма вообще. Хайдеггер также стал одним из учителей французского экзистенциалиста Ж. П. Сартра (симпатии Сартра к герменевтике формировались также под воздействием феноменологии Гуссерля) и наиболее влиятельного представителя «критической философии» Франкфуртской школы Г. Маркузе. Последний оказал влияние на становление герменевтических взглядов у представителя следующей генерации «франкфуртцев» Ю. Хабермаса.

3. Герменевтика начала и середины XX в.: ее роль в попытке изменить ход истории (М. Хайдеггер и Г.-Г. Гадамер)

Победа Великой Октябрьской социалистической революции в России в 1917 г. означала начало конца капиталистического общества. Всеобщий кризис капитализма нашел свое отражение и в буржуазной философии: неопозитивизм и экзистенциализм явились наиболее характерными порождениями кризиса буржуазного философствования. Уже в главном труде М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927) намечился новый этап в эволюции философской герменевтики, хотя собственно герменевтический период в творчестве Хайдеггера начался с 1935 г., с работы о поэте Гельдерлине. В 100-томном (!) собрании сочинений Хайдеггера, которое готовится к изданию в ФРГ, герменевтическиеopusы займут самое видное место.

В экзистенциалистской герменевтике Хайдеггера принципиальное значение имеет его «онтология»: трактовка бытия и времени. Время у философа выступает уже не как кантовская априорная форма чувственности или основа научно-теоретического «схематизма» и трансцендентный источник положительной свободы, а становится чем-то страшным: оно толкает человеческое «существование» в сторону небытия, к смерти, превращает бытие в становление и исчезновение. Тогда в сознании появляется «история»: человек начинает мыслить и себя, и общество, и природу как «существующих во времени». А то, как человек понимает и истолковывает свое прошлое, во многом предопределяет то, как он будет представлять себе будущее и что он будет делать ради будущего.

Более всего Хайдеггеру претят научно-технические усовершенствования производства и преобразования общественного строя. Помешать этому, насколько удастся, и была призвана «онтология» Хайдеггера. Его в данном случае не интересовало само объективное бытие природы или мира, вне и независимо от человека, интерес был сосредоточен лишь на субъективных мыслях и убеждениях человека в отношении бытия, и задачу свою Хайдеггер увидел в том, чтобы при помощи герменевтических средств «правильно» относиться к бытию, к себе и другим. По мысли Хайдеггера, «правильно» или «свободно» жить и существовать человек может якобы, только если он «освободится» от революционных устремлений, от веры в будущее и от материалистической онтологии, от того научного понимания объективных законов развития, которое вытекает из диалектико-материалистического миропонимания. От этой «догмы» и попыталась «освободить» сознание людей герменевтика Хайдеггера. Иных «достижений» посулить человеку она не смогла.

Характерным для «экзистенциалистской герменевтики» Хайдеггера является сознательное внесение своего, нового, но по сути дела удобного для экзистенциалистских шаблонов смысла в слова вплоть до специфического словотворчества ради избавления от «старого» смысла слов, а в действительности — от их подлинного (или общепринятого) содержания. Прошлая семантика языка, унаследованная от всей его истории в рамках и на основе истории народа, подлежит отрицанию, пересмотру, «перетолкованию», ибо она, по Хайдеггеру, есть то овеществленное и отчужденное, которое подавляет и извращает настоящее, лишает субъективное самосознание, экзистенцию всякой надежды на контакт с «подлинным бытием». Лишь в художественном творчестве, в поэзии и искусстве «бытие» прорывается иногда через застывшее знание и мертвое слово обыденного сознания и разговорной речи. Иррациональность экзистенции в произведениях искусства протестует против мнимой разумности отчужденного существования, против «позитивного знания», а герменевтика языка может, — по Хайдеггеру, придать этому протесту конкретную основу. Таким образом Хайдеггер противопоставил свое субъективистское языковое «творчество» «традиции», апеллируя, впрочем, к своей, экзистенциалистской тра-

диции и ссылаясь на потаенные смыслы старонемецкого языка.

Это переосмысление отнюдь не ограничивается письменными источниками или историческим прошлым: поскольку оно предлагается как способ вживания в истинное бытие сознания каждого человека, оно возводится в ранг орудия непрерывного самоосвобождения от «оков прошлого», от «господства разума», от науки и техники, от современного естественного национального языка, от общественного сознания эпохи. Только так-де можно остановить «роковой ход истории», осуществляемый людьми, подвластными отчужденному сознанию. Герменевтика превращается у Хайдеггера в универсальное орудие «самоосвобождения» самосознания и «прорыва» к истинным способам мышления и жизни. В таком виде идеи Хайдеггера восприняли и истолковали его ученики и последователи, хотя он сам иной раз (когда их демонстрировали в наиболее вульгарной форме) от них открещивался.

После окончания второй мировой войны экзистенциалистский иррационализм Хайдеггера в силу его симпатий нацизму был сильно дискредитирован. Зато «левый» экзистенциализм Сартра приобрел в 50-х — начале 60-х годов широкое распространение и влияние. Вскоре, однако, появилась новая разновидность герменевтики как философской дисциплины: теперь речь пошла уже об оправдании неизбежной и неизменной связи духа, жизни, сознания с обыденным языком.

По определению Ганса-Георга Гадамера, задача философской герменевтики состоит в том, чтобы «раскрыть герменевтическое измерение в его полном объеме и основополагающем значении для всего нашего миропонимания, во всех его проявлениях, от межчеловеческой коммуникации до общественной манипуляции, от опыта отдельного человека как в этом обществе, так и с этим обществом, от построенной из религии и права, искусства и философии традиции и до эмансипаторной энергии рефлексии революционного сознания»¹⁷. Никакая экзистенция, никакое субъективное самосознание никогда не может существовать иначе, чем в языке и через язык.

¹⁷ Gadamer H.-G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erläuterungen zu «Wahrheit und Methode». — Theorie — Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt am Main, 1971, S. 57.

Никакое сознание не может что-то «знать», не используя сформулированные в языке знания других людей, знания, накопленные предшествующими поколениями: даже отрицая или опровергая предшествующие знания, сознание еще зависит от них, использует их.

В своей главной работе «Истина и метод. Основные черты философской герменевтики» (1960) Гадамер стремится показать, как в мышлении и миропонимании каждого человека проявляется «авторитет традиции». В каждом феномене сознания, в акте мышления участвуют бесчисленные «предрассудки», убеждения или предположения прошлых поколений, переплетение разных идеологий. «Историзм» герменевтики Гадамера претендует на обоснование исторического подхода к унаследованному знанию и взглядам, на раскрытие связи современного мышления с направлениями и результатами мышления прошлых поколений.

Распространение и влияние после 1945 г., и особенно в 60—70-х годах, герменевтики Гадамера связано с новым, важным явлением в жизни человечества в середине XX в.: с началом современной научно-технической революции и ее социальными последствиями. В данном случае речь идет о появлении и широчайшем распространении мощных средств массовой информации, прежде всего радио, телевидения, многотиражной прессы. Недаром в буржуазном мире эти средства именуются «средствами массовой коммуникации», и неслучайно самый влиятельный идеолог движения «новых левых» в 60-х годах Г. Маркузе в книге «Одномерный человек» связывал появление, распространение и господство «одномерного сознания» именно с манипулированием сознанием масс посредством новых технических средств коммуникации.

В эпоху империализма и пролетарских революций экзистенциалистская герменевтика попыталась освободить субъективное, индивидуальное сознание от влияния или господства общественного сознания, объявив науку, разум, объективную истину продуктами или проявлениями «отчуждения». Теперь, в 70—80-х годах, в век НТР, в условиях все более острого противоборства двух мировых социальных систем — олицетворяющей будущее человечества системы социализма и охваченной всеобщим кризисом системы капитализма, — теперь герменевтика в ее гадамеровском варианте попыталась показать

по-своему исторический характер всякого сознания, а отсюда — неизбежность плюрализма мировоззрений, точек зрения, «истин», неразрывную связь сознания каждого человека не просто с накопленным и «живущим в языке» знанием прошлых поколений, но и с множеством форм и видов «ложного» сознания, идеологий, предрассудков и результатов новых манипуляций и воздействий со стороны средств массовой коммуникации. Если к этому добавить, что НТР означает резкое скачкообразное возрастание числа и роли работников умственного труда, в том числе гуманитарной интеллигенции и работников средств массовой информации, и что художественная интеллигенция получила многомиллионную аудиторию благодаря телевидению и радио, массовой печати, то распространение нового варианта герменевтики и повышенного интереса к ней становится понятным.

На наших глазах меняется значение слов, их смысл, выражая стремительный бег времени. Появляются новые слова, которые иной раз входят в сознание людей без глубокого понимания их смысла или даже вместе с глубоко неправильным, искаженным пониманием того, что в них выражено. Этот аспект связи языка и мышления также попыталась уловить герменевтика Гадамера и дать ему свою интерпретацию.

Главный итог новейшей философской герменевтики — абсолютизация идеологического характера общественного сознания и распространение и обоснование скептицизма по отношению ко всем видам идеологии. Даже наука, даже техника вслед за франкфуртской школой воспринимаются герменевтиками скептически, как виды идеологии, от которых личная свобода мысли хотела бы избавиться¹⁸.

Отныне философы-герменевтики связывают язык не столько с мыслью, сколько с манипуляцией над мышлением, и ищут пути уже не столько для раскрытия «ценных тайн» языка, сколько для спасения сознания от идеологии, а значит, от языка. Истолкование текста и вообще всех явлений языка — живой речи и письменных источников, языка поэзии и художественной литературы, языка науки в новейшей герменевтике перепле-

¹⁸ *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt am Main, 1968.*

лось и слилось с «критикой идеологии». Главное же в этих атаках на идеологию то, что ревизионисты и буржуазные марксологи под флагом «критики идеологии» вообще имеют целью «истребить» диалектический и исторический материализм, научный социализм и пролетарскую политическую экономию, т. е. научную идеологию пролетариата. Крайняя точка зрения среди тех герменевтиков, которые вышли из лона Франкфуртской школы, выступает при этом в виде требования «ликвидации наследия», «упразднения традиций», реализации пресловутой «негативной диалектики» Маркузе. Язык объявляют «врагом свободы мысли и действия», средством обмана и лжи, «тотальной пропаганды», закрывая глаза на то, что борются против языка средствами самого же языка.

«Критическая теория» общества в «Одномерном человеке» Маркузе (1964) и в «Диалектике просвещения» (1947) М. Хоркхаймера и Т. Адорно содержит по сути дела основные герменевтические мотивы. Очень характерна в этом смысле и эволюция взглядов Л. Витгенштейна от его «Логико-философского трактата» 1921 г. к «Философским исследованиям», опубликованным уже посмертно в 1953 г.¹⁹

Переходя еще в 40-х годах от анализа «языка науки» к анализу естественных языков, Витгенштейн увидел в грамматике живого естественного языка правила «языковой игры», необходимые для коммуникации между людьми и во многом определяющие их жизнедеятельность, сознание, формы общения. При этом Витгенштейн все более склонялся к тезисам об особой важности иррациональных подтекстов языка.

4. 80-е годы: некоторые итоги и перспективы дальнейшей эволюции герменевтики

На XIV Международном философском конгрессе в Вене в 1968 г. часть буржуазных философов рекламировала Г.-Г. Гадамера чуть ли не как самого «выдающегося философа современности», тогда как другие, преж-

¹⁹ См. об этом: *Богомолов А.* Англо-американская буржуазная философия. М., 1964, с. 362—366; *Нарский И. С.* Очерки по истории позитивизма. М., 1960; *Современная буржуазная философия*. М., 1978, с. 194—202.

де всего приверженцы неопозитивизма, его просто игнорировали, зато выступление основателя «критического рационализма» К. Р. Поппера восприняли как кульминацию работы конгресса. Десять лет спустя, на XVI Международном конгрессе в Дюссельдорфе в 1978 г. «критический рационализм» был широко представлен буржуазными философами капиталистических стран, тяготеющими к проблемам естествознания и методологии естественных наук, но в то же время среди тех из них, кто тяготеет к гуманитарным и вообще общественным наукам, было много представителей герменевтики.

Такое деление можно было наблюдать и в философской литературе 60—70-х годов, хотя оно отнюдь не исчерпывает плюрализма современных школ и течений буржуазной философии. Но на «метаплюрализм» стала претендовать сама герменевтика. Поскольку герменевтику можно было теперь прилагать к любой философии (так по крайней мере заявлялось), то возникла иллюзия, будто герменевтика «охватила» собой все существующие течения в философии и перед ней нет никаких мировоззренческих преград. А если выйти за пределы чисто философской литературы и учесть публикации по протестантской теологии, по истории и праву, по искусству и этике, то в ряде стран капиталистического мира влияние герменевтики продолжает явно доминировать.

Это относится, в частности, к ФРГ. В этой стране очевидно господство герменевтики и экзистенциализма в методике преподавания протестантской религии в средних школах, в изучении философии в гимназиях (наряду с формальной логикой как обязательного предмета), в подготовке школьных учителей по немецкому языку и литературе, истории и др. Идеология правящей ныне в ФРГ политической партии монополистического капитала (ХДС/ХСС) во многом опирается именно на указанные компоненты мировоззренчески-философской подготовки и воспитания нетехнической интеллигенции ФРГ.

Под видом «историзма» и сохранения «традиций» герменевтика помогает возрождению великогерманских, националистических, неофашистских «традиций духа» и выработке «иммунитета» у масс против марксизма-ленинизма. Нельзя, учит современных граждан ФРГ философская герменевтика, пытаться исключать духовное наследие, а именно «дух немецкой нации», при вы-

работке установок на современные социальные явления. Не абстрактные категории разума или формы чувственного познания, а-де живой «дух прошлого» витает над процессом познания всегда и всюду.

Но это лишь одна, хотя и господствующая ныне в ФРГ, тенденция философской герменевтики, ее правое, консервативное направление. Есть и другое, претендующее на «левизну» и прогрессивность. Оно возникло уже давно, отчасти в протестантской теологии, в большей мере — в левом крыле экзистенциализма, в передовом критическом и демократическом искусстве, в особенности в художественной литературе и поэзии, а также в эстетике. Но именно в 60—70-х годах оно стало довольно влиятельным и многообразным. Вот лишь некоторые примеры.

Один из основателей «диалектической теологии», Карл Барт, еще в своей проповеди перед группой швейцарских социал-демократов в Цофингене (Швейцария) в 1915 г. провозгласил: «Подлинный христианин должен стать социалистом». А в наши дни один из самых влиятельных среди «левых» протестантских теологов, ученик Барта профессор Хельмут Гольвицер, в работе «Требования поворота. Очерки по теологии общества», отмечая необходимость герменевтического изучения доктринальных христианских текстов, пишет: «Изучение теологии включает ныне и изучение социализма, и вопрос о вкладе христианина в реализацию социализма»²⁰. Гольвицер много и часто ссылается на Юргена Хабермаса, активного защитника идей «левой» герменевтики.

Гольвицер не единственный теолог, использующий герменевтику для прогрессивного «понимания» Библии и «толкования» христианской веры. Казненный гитлеровскими палачами в концлагере Флосенбург теолог Дитрих Бонхофер стал мучеником и героем левого протестантизма. Теологи Р. Нибур и П. Тиллих, а из более молодого поколения Г. Ваганын, Г. Кокс, Т. Альтицер, В. Гамильтон и др. образовали протестантский «модернизм»; никто из его приверженцев не дошел до позиции «христианского социализма», по примеру Гольвицера, хотя иной раз герменевтические приемы его сторонников приводят к парадоксальным толкованиям «секуляризо-

²⁰ *Holwitzer H. Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft. München, 1976, S. 149—150.*

ванного христианства»²¹. Исходная мысль многих современных теологов, обращающихся к герменевтике, такова: современный грамотный и образованный человек уже не может буквально «понимать» язык христианских текстов, ему нужно помочь посредством переинтерпретации и исторического осмысления Библии и других древних религиозных текстов.

Характерным в этом отношении был спор о «демифологизации» религии, развернувшийся между философом-экзистенциалистом протестантом Карлом Ясперсом и швейцарским теологом, сторонником герменевтики Хайдеггера Рудольфом Бультманом. Отвечая Ясперсу на его возражения против предложенной Бультманом «демифологизации», последний писал: «Основная проблема — это герменевтическая, т. е. проблема интерпретации Библии и церковной проповеди таким образом, чтобы это могло быть понято как обращенное к человеку слово. Мне кажется, что Ясперс не постиг... проблемы герменевтики»²². Для Ясперса мифы, чудеса, в том числе пресловутое «воскресение» и пр., остаются неизблемой основой веры, а Бультман, надеясь спасти веру в современных условиях, пытается избавить верующего от необходимости верить в явно противоречащие нашим знаниям «чудеса»²³. Современные теологи «модернизма» часто отвергают ту форму «демифологизации» религии, которую предложил Бультман, однако они предлагают свои способы использования «герменевтики на службе теологии».

Есть своя «герменевтика» и у католиков XX в., хотя они обычно не употребляют этот термин. Например, Нель-Бройнинг широко известен своими «комментариями» к социальным энцикликам пап: он пытается их интерпретировать так, чтобы сделать «понятными» для рабочих и для профсоюзного актива ФРГ, противопоставив социальное учение католического клерикализма идеям научного социализма, марксизму-ленинизму. Но встречаются среди католиков и теологи левого направления, которые используют свою интерпретацию текстов Библии для обоснования антиимпериалистической политики

²¹ Подробнее см.: Мчедлов М. П. Религия и современность. М., 1982, с. 120.

²² Jaspers K., Bultman R. Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954, S. 62.

²³ См. там же.

«левых» католиков (особенно в странах Латинской Америки). Вообще, пока существует теология, герменевтика как искусство, метод или учение о понимании и истолковании текстов будет играть определенную роль в жизни церквей, и не только христианских.

Для реакционных сил «герменевтика» в области права служит ныне удобным средством возведения субъективизма в принцип истолкования закона. Юридический закон при этом понимается не как отражение объективных отношений или интересов, а как «свободное» творчество людей в соответствии с их личными установками. Согласно герменевтикам, от личных установок не могут быть свободны ни первоначальный законодатель, автор правового текста, ни его истолкователь. Последний вправе отбросить в качестве «предрассудка» неприемлемые лично для него, для его собственной установки, «остатки» или «проявления» чуждых мировоззренческих позиций, и в этом он может опираться на герменевтику: поскольку она лучше, чем сам автор закона, раскрывает те идеологические, мировоззренческие предпосылки, которые часто неосознанно руководили законотворчеством, новому интерпретатору достаточно лишь приложить к полученным результатам свое негативное к ним отношение.

В этом плане характерен изданный в 1971 г. с участием Гадамера сборник «Герменевтика и критика идеологии»²⁴. Идеологию, трактуемую во всех случаях как ложное сознание, авторы этого сборника полагают первопричиной всех бед человечества, в том числе и ложного правосознания, а герменевтику — средством «раскрытия» идеологий и спасения людей от нее. «Анти-идеологическую» направленность герменевтики ныне развивает К.-О. Апель. Однако эта «антиидеологичность» весьма идеологична: текст закона в каждом конкретном случае должен пониматься и применяться согласно конкретной духовной установке данного человека.

У ряда современных обществоведов на Западе встречается своеобразное переплетение идей герменевтики с другими философскими идеями. Так, западногерманский социолог Альфред Лоренцер попытался соединить герменевтику с психоанализом и даже с ... марксизмом,

²⁴ Gadamer H.-G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, S. 57—58.

искаженно, однако, понятным. Толкуя марксистскую политическую экономию как науку об «объективных структурах», а неофрейдистский психоанализ как науку о «субъективных структурах», он видит в герменевтике метод раскрытия социальной сущности человека через язык как сферу «интеракций», межличностных «коммуникаций» и в самом языке. «Система» общества деформирует посредством плохо интерпретированного языка «интеракции», субъективные структуры людей. Герменевтика, по Лоренцеру, призвана раскрыть и понять взаимодействие общества и личности в «языковой игре»²⁵.

Но наиболее изощренная попытка использования герменевтики в борьбе против марксизма-ленинизма была предпринята Юргеном Хабермасом. На герменевтику он опирается и в своей «Реконструкции исторического материализма», и в представленной в ряде набросков концепции «свободной от принуждения коммуникации» как основы будущего социалистического общества. В его трактовке «герменевтическое понимание есть истолкование текстов со знанием уже понятых текстов; оно приводит к формированию новых процессов образования в горизонте уже совершившихся образовательных процессов; оно является новой частью социализации, которая опирается на уже пройденную социализацию — усваивая традицию, оно ее продолжает»²⁶.

Хабермас в своем понимании герменевтики идет значительно дальше Гадамера. Он стремится «дополнить» (читай: подменить) учение о производственных отношениях как базисе общества своей концепцией об «интеракциях», т. е. об обусловленных языком актах общения, о таких «коммуникациях» между людьми, которые определяют суть сознания и сознательных действий людей. Надо научить людей иначе понимать и интерпретировать мир и тогда-де их мир изменится — таков лейтмотив исканий Хабермаса. Беда современного общества заключается якобы не в его несовершенном экономическом базисе, а в господствующих формах

²⁵ Претензия А. Лоренцера на звание «марксиста» побудила марксистов ФРГ подвергнуть его идеи подробной критике (см.: *Браун К.-Х. Критика фрейд-марксизма*. М., 1982).

²⁶ *Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main, 1970, S. 264; *Habermas J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main, 1976, S. 144.

«принудительного» общения, в наличии способов манипуляции сознанием, в нарушении, деформации или даже ликвидации «свободного общения» и взаимопонимания людей. В этом состоит один из «итогов» развития идей герменевтики к началу 80-х годов.

Линия развития идей Шлейермахера — Дильтея — Хайдеггера — Гадамера — Хабермаса отражает развитие герменевтики прежде всего на родине ее идей; однако это не должно помешать нам увидеть международный характер новейшей герменевтики: Поль Рикер — крупнейший представитель этих идей во Франции, Энрико Бетти — в Италии²⁷.

Вплетенность проблем понимания и истолкования языка в классовую борьбу привела к превращению герменевтики в существенную составную часть буржуазной идеологии. В настоящее время герменевтика становится средством борьбы с марксизмом-ленинизмом: диалектический и исторический материализм интерпретируется в ней как «ложное сознание». Одновременно ее «левые» представители призывают заменить социальную революцию переворотом в сознании: созданием освобожденной от «господства и манипуляции» духовной коммуникации, организацией общения людей, «переосмысливших» или «переистолковавших» существующие ныне формы идеологии и вообще общественного сознания. Однако эти призывы не более чем социальная демагогия, призванная отвлечь трудящиеся массы от реальной борьбы за свои классовые интересы.

²⁷ *Betti E. D. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1962; Betti E. D. Allgemeine Auslegungslhre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1967.*

ОНТОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Характеристика течений буржуазной философии эпохи империализма с точки зрения их места в борьбе между материализмом и идеализмом и принадлежности к одной из двух основных линий в истории философской мысли — непростой и нелегкий вопрос. В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» подчеркивал, что разрыв между словом и делом, свойственный буржуазному теоретическому сознанию этого времени, в определенной мере характерен для идеалистической традиции вообще. Именно поэтому *«ни единому из этих профессоров (т. е. реакционных буржуазных ученых. — И. Н.), способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, нельзя верить ни в едином слове, раз речь заходит о философии»*¹. Но слова этих профессоров не просто ложь, они искажают истину по определенным схемам, которые каждый раз приходится прояснять заново.

Претензии на «нейтральность» в решении основного вопроса философии, издавна присущие позитивизму, в махистском его варианте выразились, как известно, в истолковании ощущений субъекта как якобы неидеальных и нематериальных, а в построениях группы «Рга-хис», спустя полвека, эти претензии приобрели вид утверждений о «нейтральном» характере практической деятельности, поскольку в ней якобы идеальное и материальное слились до полной их неразделимости. В философской герменевтике Г.-Г. Гадамера объективное (материальное) и субъективное (идеальное) затеяли друг с другом чуть ли не игру в прятки и переодевания, то подменяя один другого, то превращаясь в своего

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 363.

антипода. Нечто подобное возникло и в «Негативной диалектике» Т. Адорно.

В наши дни отождествление материального и идеального, слияние объекта с субъектом в буржуазной философии все чаще происходит на основе гипертрофии роли языка. Буржуазные философы ныне не желают видеть социально-практической и исторической сущности языка; впрочем, иногда они ее даже отмечают, но никогда не делают необходимых отсюда методологических выводов. У буржуазных философов язык теперь заменяет сознание, коммуникации и истолкование заменяют познание. В поздней феноменологии и экзистенциализме язык стал главным способом видения объектов.

Герменевтики объявили предметом философии «текст», и это повлекло за собой постоянные превращения субъективного в объективное и наоборот. А. Димер объяснял быстро растущую в 70-х годах XX в. популярность философской герменевтики тем, что произошел «кризис доверия» к теориям и концепциям²; примерно то же самое заявил и лидер западногерманских герменевтиков Гадамер, сославшись на утрату «наивного неведения» в отношении бесплодности и необоснованности современных философских концепций на Западе³. В этих утверждениях есть доля истины, но только доля. Причины герменевтического ренессанса к сказанному не сводятся, а разочарование в существующих доктринах идет рука об руку и с пропагандой теоретического плюрализма, и с реставрацией давних претензий на «нейтральное» возвышение новой философской позиции над всеми прежними, — «нейтральное» в смысле равного будто бы равнодушия ко всем ним.

При всей конкретной относительной определенности философских источников и основ современной герменевтики новейшего времени она путем превращения языка любой философии в объект своей интерпретации то и дело демонстрирует философскую «всеядность» как в смысле широты заимствований из концепций наших дней, так и в смысле многообразия историко-философских реминисценций.

В работах Ф. Шлейермахера сложилось понятие герменевтики как метода всех наук о духе и о рекон-

² Diemer A. Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik. Düsseldorf — Wien, 1977, S. 11.

³ Gadamer H.-G. Truth and Method. New York, 1975, p. XIV.

струкции личностного содержания людей прошлых эпох истории человечества. С таким пониманием герменевтики был связан парадокс, вытекающий из претензий герменевтики на более глубокое понимание духовной индивидуальности автора и тех скрытых интуитивных побуждений, которые двигали его пером, чем понимал их он сам⁴, ведь сам герменевтик обречен на ту же участь. Этот парадокс получил в свою очередь герменевтическое истолкование, не спасая, однако, позиции герменевтика: деятельность автора понимается всего лишь как посредствующее звено между герменевтиком и «заавторским» «подлинным» духом, но посредником может оказаться и сам герменевтик.

Приведенная интерпретация парадокса характерна и для В. Дильтея, поскольку эксплуатировавшаяся им категория «понимания (*Verstehen*)» как переживания, схватывающего скрытые смыслы человеческого существования в его исторически переломных этапах, ориентировала на попытку проникновения в глубь самозамкнутых и взаимонепереводимых «миров» культуры прошлых эпох и разных народов таким образом, что точки пересечения этих иррациональных усилий должны были лежать где-то далеко не только за видимостью, но и за объясняемой самими участниками культурной деятельности сущностью данных «миров». Неповторимая структура внутренних ценностей эпохи, по Дильтею, носит в конечном счете идеалистически-персоналистический характер, от которого «философия жизни» никогда избавиться не смогла, как бы ни искали ее представители возможностей безличного подхода.

Когда в XX в. герменевтика была превращена «поздним» М. Хайдеггером в псевдоонтологическое философское учение, возникла отправная точка для трансформации ее во всеобщую методологию, и Гадамер объявил ее «универсальным аспектом» всякого философствования⁵. Но мировоззренческий характер экзистенциалистской герменевтики от этого не исчез: рассуждая о «феноменах» структур трансцендентальной субъективности, составляющей «бытие-в-мире», уже «ранний» Хайдеггер утверждал, что именно они выделяются из глубин потока сознания (*Dasein*) посредством языка (речи). Во

⁴ *Schleiermacher Fr. D. E. Werke*, Bd IV. Leipzig, 1911, S. 146.

⁵ *Gadamer H.-G. Truth and Method*, p. 433.

второй, поздний период своего творчества (после 1935 г.) он заставил герменевтику совпасть с «фундаментальной онтологией» Бытия. Вопрос о смысле Бытия, по его мнению, герменевтичен в самой своей основе: он совпадает с вопросом о смысле слова «бытие» (Sein), в котором (в этом смысле) и таится «внутренняя судьба» человека, а значит, и мира.

Хотя предшественниками Хайдеггера здесь отчасти были неокантианцы П. Наторп, Э. Кассирер и феноменолог М. Шелер, но именно Хайдеггер развил учение о том, что ключ к «алетейе», истине, скрывается в символах языка как объективного прафеномена, язык в его речевом движении есть «обиталище бытия»⁶, есть само бытие, выглядывающее из пучин субъективной экзистенции и обнажающее онтологическую подоплеку переживаний при том условии, если его, язык, верно спрашивать.

Однако то «объективное», которое, согласно Хайдеггеру, будто бы заложено внутри субъективного, само на поверку оказывается до предела идеалистически-субъективированным. Язык у Хайдеггера исполняет функцию лишь символически-лингвистического оформления реального факта господства общественного сознания и овеществленных в письменности его форм над всем психически-индивидуальным. Подлинно объективному по содержанию понятийно-теоретическому мышлению Хайдеггер противопоставил произвольно-субъективистское угадывание смысла. Логике, разуму и науке он противопоставил необъяснимое наитие, иррациональную интуицию. Недаром в истории философии он отдавал предпочтение философам-иррационалистам, а также представителям досократического, т. е. дотеоретического, периода в истории античной мысли.

«Длинные уши» субъективного идеализма еще более высовываются наружу, когда Хайдеггер сообщает читателям свой взгляд на то, что есть субъективное в отличие от объективного. Он называет субъективистами материалистов (а заодно и объективных идеалистов), ссылаясь на то, что они признают объективное существование вечной субстанции. Все «вечное», рассуждает Хайдеггер, находится вне времени, подлинное же бытие — это Время, уход от подлинности и означает субъек-

⁶ Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1974, S. 61.

ективизм. На самом же деле отождествление реальности с временем, а точнее, с переживанием его длительности и есть глубоко субъективистская операция.

В отличие от Хайдеггера другой основоположник немецкого экзистенциализма, К. Ясперс, в своих герменевтических выкладках сделал некоторый крен к объективному идеализму. Определяя задачу герменевтики как интуитивное обретение понимания «шифров», т. е. символов трансцендентной сферы, посредством которых та «говорит» с людьми, он выделил среди разных языков (видов «шифра») язык человеческой коммуникации, а в нем — спекулятивно-философский и поэтический⁷. Упование на поэтическую символику роднит Ясперса с поздним Хайдеггером, но свойственное Ясперсу убеждение в божественном характере трансцендентности («ранние» Хайдеггер и Сартр предпочитали отождествлять таковую с «ничто») поворачивает ход его рассуждений в русло объективного идеализма.

Разумеется, об онтологии экзистенциалистской герменевтики можно говорить только условно: там, где истину заменяет интерпретация, всякое онтологическое утверждение расплывается в тумане плюралистических толкований. П. Рикер меланхолично заявляет: «Онтология, здесь предлагаемая, никоим образом не отделима от интерпретации; она схвачена внутри круга, образованного конъюнкцией дела интерпретации и интерпретированного бытия. И это вообще не триумфальная онтология; это даже не наука, поскольку она не в состоянии избежать риска интерпретации... Онтология действительно есть обетованная земля для философии, которая начинается с языком и рефлексией. Но эту землю говорящий и рефлектирующий субъект может только зацепить мельком (*glimpse*), как Моисей, перед смертью»⁸.

Особый интерес представляет онтологическая установка современного лидера герменевтики в ФРГ Гадамера. Она вырисовывается достаточно определенно, если проанализировать его основной теоретический опус «Истина и метод».

На эту позицию оказали воздействие несколько обстоятельств. Во-первых, стремление Гадамера, а также

⁷ *Jaspers K.* Philosophie, Bd III. Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1956, S. 134—135.

⁸ *Ricoeur P.* The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics. Evanston, 1972, p. 23—24.

Рикера соединить герменевтику с диалектикой. Если Шлейермахер противопоставил первую второй, то Гадамер, наоборот, решил укрепить статус герменевтики посредством соответствующей обработки и применения понятий «отрицание» и «столкновение спорящих друг с другом противоположностей». Это была своего рода попытка соединить Хайдеггера с Гегелем, имевшая целью «исправление» слишком обнаженной субъективности экзистенциализма. С этой же целью Гадамер несколько «перелицевал» Хайдеггера, уверяя читателей, что «поздний» Хайдеггер переместил герменевтическую проблематику на столь близкую Гегелю объективно-историческую почву⁹. Буржуазные исследователи отмечают теоретическую близость пресловутого «историзма» Гадамера и «позднего» Хайдеггера. Так, Д. Е. Линге пишет, что «изучающие «позднего» Хайдеггера найдут сильнейшее подтверждение параллелей между хайдеггеровской концепцией бытия и гадамеровской концепцией традиции...»¹⁰.

С диалектикой ведет игру также французский герменевтик Рикер. Довольно откровенно признавая, что в герменевтической «историчности» и анализе «традиций» подлинного диалектического историзма нет, так как каждый интерпретатор понимает прошлое по-своему, он, однако, отметил наличие диалектических проблем во взаимодействиях события и значения, референции и смысла, текста и речи, объяснения и понимания, каузальности и телеологии и т. д.¹¹

Во-вторых, Гадамер завуалировал идеалистическое решение основного вопроса философии окончательным превращением текста в исходную философскую реальность, в предмет философии. Отношение субъекта и объекта было заменено им на отношение автора и интерпретатора к тексту и уже — только на отношение интерпретатора к тексту. Задача исследования обрисовывается теперь как выявление различных возможных, а значит, и не осознававшихся прежде интерпретаций.

⁹ *Gadamer H.-G. Hermeneutik. — Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 3. Basel — Stuttgart, 1974, S. 1070.

¹⁰ *Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkeley — Los Angeles — London, 1977, p. LV.*

¹¹ *Ricoeur P. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth, Texas, 1976, p. 11, 23, 93.*

Свобода интерпретирования предполагается почти неограниченной: решением субъекта полагается расширение или, наоборот, сужение круга возможных интерпретаций, степень зависимости интерпретации целого от истолкования его частей, их иерархизация, выделение более или менее предпочтительных интерпретаций и т. д. Здесь волюнтаристские мотивы смыкаются с солипсистскими. Всякую надежду на взаимопонимание разных субъектов или хотя бы понимание одного субъекта (автора) другим (интерпретатором) Рикер объявил «романтической» иллюзией: каждый — сам по себе. Интенции автора текста утрачивают всякое значение, вместо воспроизведения начальных смыслов речь идет теперь о продуцировании новых¹². Иными словами, текст активизирует собственный духовный мир читателя или слушателя, но в том смысле, что является лишь своего рода пусковым механизмом для его порождения заново.

Акт осмысленного прочтения текста уже есть его интерпретация и, как считал неорационалист Г. Башляр, свободное творчество¹³. Огромная вариабильность значений в языке и разнообразнейшие возможности творчества субъекта истолкованы как «интерпретация вообще». Не только мемуары или эпистолярное наследие выдающихся личностей, но и наименее «выгодный» с точки зрения возможностей свободного манипулирования текст годится для подобного интерпретационного творчества, которое полагает себя беспредельным. В таком случае «объективность» действительно оказывается «субъективностью», и исчезает всякая преграда на пути к безудержному плюрализму в философии. Не удивительно, что Рикер, развивающий герменевтику на непосредственно феноменологической основе, хотя и с присоединением гегельянских и фрейдистских мотивов, построил философию истории философии, согласно которой каждый философ по-своему прав, но потому, что, строго говоря, не прав никто. Характерно, что Гадамер в своих историко-философских изысканиях затушевывал противоположность материализма и идеализма в античной философии. «...Мы теперь находим совершенно дилетантскими, — утверждал он, — заявления, против-

¹² Gadamer H.-G. Truth and Method, p. 264.

¹³ См.: *Большаков В. П.* Парадоксы безличного творчества. — Вопросы философии, 1982, № 10, с. 147.

поставляющие «идеалиста» Платона и «реалиста» Аристотеля...»¹⁴

Создание все новых и новых интерпретаций одного и того же текста частично может быть оправдано действительно объективными основаниями, и одно из них таково: понимание событий прошлого и отношение к ним с ходом времени становится иным, чем прежде, а с более высокой и зрелой (а значит, и более поздней) позиции их истолкование становится более глубоким и верным. Вспомним слова К. Маркса о том, что анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны. Однако в философской герменевтике эта особенность познавательного процесса претерпела субъективно-идеалистическое истолкование. Подобно инструменталисту Д. Миду, который полагал, что каждый новый историк творит историю совершенно заново, в соответствии со своей индивидуальной точкой зрения, Гадамер считает, что каждый новый герменевтик создает совершенно новое содержание объекта своей интерпретирующей деятельности¹⁵. Сам по себе этот «объект», т. е. в данном случае текст, непосредственно интерпретируется как лабильный материал вроде пресловутого «сырого материала» Д. Дьюи, субъективно-идеалистический контекст трактовки которого давно доказан¹⁶. Идеализм новейшей философской герменевтики отмечают и некоторые западные философы. Так, Ю. Хабермас пишет о «лингвистическом идеализме» Гадамера¹⁷.

Мы видим, что перенесение центра тяжести на текст как объект превратилось в перемещение почти всех акцентов на деятельность интерпретатора как субъекта. Почти всех, но не всех без исключения. Вуалировка идеалистического решения основного вопроса философии продолжается, и состоит она прежде всего в новом, на этот раз уже обратном, перенесении значительной доли активности интерпретирующего субъекта вновь на текст и речь, как их будто бы внутреннее, от человека независимое достояние. Сам язык объявлен «творящей

¹⁴ Gadamer H.-G. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven — London, 1980, p. 199.

¹⁵ Gadamer H.-G. *Truth and Method*, p. 263.

¹⁶ См.: Современная буржуазная философия. М., 1978, с. 26—30.

¹⁷ Habermas J. Zu Gadamer's «Wahrheit und Methode». — *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main, 1975, S. 51—52.

и производящей силой...»¹⁸. Активность субъекта отдается философской герменевтикой продукту этой активности как словно бы независимому и самостоятельному. Перед нами фетишизация языка, закрепляющая состояние его отчуждения от создавшего этот язык народа и общества. Объективность сводится к лингвистической предметности, последняя насыщается мнимой самостоятельностью (далеко превышающей ту относительную самостоятельность, которая действительно свойственна языку как системе), и последняя начинает конкурировать с самостоятельностью, приписываемой герменевтиком интерпретатору-субъекту. К постулированию «объективной самостоятельности» текста в отношении любого субъекта, включая автора и интерпретатора, и сводится так называемый канон герменевтической автономии Гадамера.

Следующим шагом новейшей, т. е. хайдеггеровской и послехайдеггеровской, герменевтической онтологии является определенное, в конечном счете субъективно-идеалистическое, понимание «существования». Основной вопрос философии в герменевтике в этой связи приобретает форму вопроса о характере «существования», и ответ на него гласит: существовать — значит быть понятым в языке, где быть понятым — значит быть истолкованным. В отличие от Беркли герменевтики считают, что философа должно интересовать только то бытие, которое «зачерпнуто» языком, им «ухвачено», остальное же выводится «за скобки». Именно в этом смысле «задача метафизики — сделать бытие выразительным и заставить его говорить (*zur Sprache zu bringen*)»¹⁹. Австралийский герменевтик-теолог Э. Корет придал основному вопросу философии следующий вид: что такое «понимание» (*Verstehen*) в языке и как оно достижимо?

В связи с такой постановкой вопроса сложились рассуждения о так называемом герменевтическом треугольнике. Понятие семиотического треугольника известно с 20-х годов XX в. из книги Ричардса и Огдена «Значение значения» (1923), в которой схема треугольника выражала отношение между объектом, знаком и значением. Позднее в специальной литературе появилось несколько разных вариантов этой схемы, известны и ее

¹⁸ *Gadamer H.-G. Truth and Method*, p. 498.

¹⁹ *Coreth E. Grundfragen der Hermeneutik. Philosophischer Beitrag*. Freiburg — Basel — Wien, 1969, S. 195.

преобразования в иные фигуры, например в четырехугольник²⁰, в котором учитываются связи и отношения между объектом, обозначающим субъектом, обозначением, значением, интерпретатором и т. д. Герменевтический треугольник, хотя отчасти и включает в себя семиотическую ситуацию, носит в принципе иной характер. В качестве объекта здесь фигурирует текст или речь, в качестве первого субъекта — автор этого текста, а в роли второго субъекта — интерпретатор. Связывающие их три отношения представлены на схеме:



В соответствии с этой схемой основной вопрос философии приобретает вид вопроса о том, что первично — текст или же смыслы (значения) в сознании субъектов. Вариант истолкования основного вопроса философии заключается здесь в проблеме, могут ли смыслы в сознании S_2 рассматриваться как независимые от смыслов в сознании S_1 . По мере развития феноменологически-экзистенциалистской герменевтики S_2 все более выходил на первый план как источник смыслов, их создающий, приписывающий тексту и внедряющий в других читателей и слушателей, так что субъектно-объектное отношение основного вопроса философии превращалось в отношение между субъектами, т. е. перемещалось целиком в интерсубъективную сферу²¹.

Конечно, этот результат прочтения схемы герменевтического треугольника затушевывается вследствие отмеченной выше тенденции приписывания тексту само-

²⁰ См.: Проблемы знака и значения. М., 1969, с. 21.

²¹ Coreth E. Grundfragen der Hermeneutik. Philosophischer Beitrag, S. 109, 114.

стоятельной активности, но указанная тенденция ведет к превращению текста в особый «субъект», поскольку имеется в виду, что текст как объект есть фрагмент «второй природы», которая своим возникновением, согласно поверхностным представлениям, свойственным буржуазной философии, обязана духу как таковому, и только ему.

Уже Дильтей утверждал, что нельзя разделять «жизнь» на личность и историю, на субъект и объект, ибо оба они духовны. Гадамер заявил, что он борется против «той объективности, которую естественные науки пытаются утвердить (*zustande bringen*) посредством элиминации субъективных элементов познания»²². Отбрасывает Гадамер соответственно и объективную истину. Впрочем, Хабермас, который критиковал герменевтику и сам же ее идеи заимствовал, стал, как и К.-О. Апель, ретушировать дильтеевское противопоставление естественных наук наукам о духе: если в последних не происходит полной утраты «дистанцирования» субъекта от объекта, то в первых природа всегда выступает-де в качестве «коррелята» духовного на манер «принципиальной координации» Р. Авенариуса²³.

Еще один оттенок идеалистическому решению герменевтиками основного вопроса философии придает уподобление ими языковой деятельности игре. Конечно, и до современных герменевтиков было несколько философов, пытавшихся разработать игру в качестве одной из ведущих философских или эстетических категорий. Как социологическую категорию, посредством которой можно было бы подменить научное понятие борьбы общественных классов идеей игровых процессов, это понятие использовал, например, И. Хейзинга²⁴. Было бы неверно искать истоки герменевтической трактовки игры у Ф. Шиллера, Ф. Шлегеля и Г. Спенсера, которые (каждый на свой манер) рассуждали о происхождении искусства из игры. Но в «Философских исследованиях» Л. Витгенштейна (1952) мы действительно найдем очень близкие к герменевтике мотивы.

«Поздний» Витгенштейн, а вслед за ним Д. Остин, ведущие философы из группы лингвистических позити-

²² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1972, S. 429.

²³ Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main, 1968, S. 181.

²⁴ Huizinga J. Homo ludens. Tübingen, 1949.

вистов, призывали бороться против «околдовывания» людей фальшью языка. В качестве средства этой борьбы Витгенштейн разработал свою концепцию значения, известную под названием теории «семейных сходств»²⁵, главные предпосылки которой сводятся к тезису, не лишнему, при условии отказа от его абсолютизации, рационального содержания: «значение слова есть его использование в языке»²⁶, где под «использованием» понимался принятый субъектом способ употребления (слова). Уподобление национального языка игре у лингвистических позитивистов шло рука об руку со стремлением распространить понятия игры — диалога и произвольного манипулирования — на всю социальную действительность, а также абсолютизировать роль языка в общественной жизни.

В этом пункте неопозитивистская семиотика смыкалась с философской герменевтикой, несмотря на все их различия в методе и в отношении к «метафизике», т. е. онтологии. Ведь тут образовалась общая «точка тяготения» почти для всего буржуазного философско-социологического мышления второй половины XX в. В этой связи стоит напомнить об идеях «общих семантиков», крайнем конвенционализме К. Гемпеля и К. Айдукевича, субъективистском истолковании тезиса «Дюгема — Куайна» и о скандальных заявлениях Фейерабенда. Что касается близости взглядов Витгенштейна и Хайдеггера, то на эту тему появились специальные исследования. В одном из них проводится убедительное сопоставление воззрений названных философов в разрезах ограничения «мира» границами языка, близости онтологической и аналитической феноменологии и т. д. Оба мыслителя считают, что философия не есть наука, а ее метод должен быть чисто дескриптивным, значения полностью определяются контекстом, язык и «мир» имеют одинаковую структуру и «сосредоточены» в человеке, а наибольшее выражение находят в поэтическом творчестве. Оба они уповают на лингвистическую терапию²⁷. Среди самих герменевтиков в особенности подчеркивал аналогию между герменевтическим уподоблением языка игре

²⁵ См.: Современная буржуазная философия, с. 199—202.

²⁶ Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1958, p. 20.

²⁷ Selfer G. F. *Language and the World. A Methodological Synthesis Within the Writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein*. Atlantic Highlands, 1974, p. 200.

и истолкованием языка в философии лингвистического анализа Апель.

Наиболее любопытные общефилософские рассуждения насчет игровых аспектов текста и речи мы встретим у Гадамера. Он усиленно акцентировал «самостоятельность» игры в отношении поведения ее участников, спекулируя на том реальном факте, что многие присущие любой игре скрытые возможности еще долго остаются неизвестными и для ее изобретателей, и для участников. В определенной степени Гадамер был прав, утверждая, что «игра обладает своей собственной сущностью, независимой от сознания того, кто ею занят»²⁸. Но этот тезис, как и многие другие, он довел до идеалистической гипертрофии: «игра сама играет», и потому она может быть использована как «ключ» к онтологическим тайнам²⁹, игровой процесс происходит в языке, а с самим языком обращаются, как с игрой.

С понятием «игра» в философской герменевтике происходит примерно та же онтологическая эквилибристика, что и с категорией «объект» в применении ее к тексту. Подчеркивание самостоятельной активности игры несколько затушевывает субъективно-идеалистическую тенденцию: субъект-игрок как бы растворяется в самодвижущихся «объективных» структурах текста и речи. Однако их «объективность» мыслится в герменевтике продуктом самостоятельной игры языка по своим правилам, а это правила не материи, но духа. В «Истине и методе» Гадамер приводит пример с кошкой: она играет с мотком шерсти, упавшим с колен женщины-вязальщицы, но в своих движениях этот моток подчиняется не столько ударам лапок кошки (субъект-игрок), сколько нити, соединяющей его с движениями рук вязальщицы, определяемыми задачей связать некоторую шерстяную вещь («самостоятельные» и в этом смысле «объективные» правила игры), и получается, что движения мотка начинают управлять поведением кошки³⁰. Но «правила», вытекающие из задачи связать, скажем, свитер посредством определенных приемов вязания, разработаны в головах людей, их генезис, по мнению Гадамера, не материальный, но психический, духовный. А социально-

²⁸ Gadamer H.-G. Truth and Method, p. 92.

²⁹ См. там же, с. 446, 91, 118.

³⁰ См. там же, с. 95.

объективные истоки этих правил герменевтика нисколько не интересуют.

Когда-то М. Монтень задал риторический вопрос: «Когда я играю со своей кошкой, кто знает, не забавляется ли скорее она мною, нежели я ею!»³¹; великий просветитель иронизировал над эгоистическим антропоцентризмом. Герменевтик Гадамер и кошку, и человека превращает в пассивных соучастников и даже в объекты по отношению к субъекту-игре и заботится здесь уже не об опровержении антропоцентризма, а о том, чтобы стереть противоположность между действительным субъектом и подлинным объектом деятельности. Игра, которую организует язык, оказывается у Гадамера силой, конституирующей сам мир субъекта, — мир пластический и капризный, загадочный и оракульски-коварный. Отождествление языка с игрой ведет к крайнему релятивизму в методе и плюрализму в онтологии.

Еще один онтологический аспект философской герменевтики заключается в унаследованной частично от неокантианца Наторпа, а в особенности от Хайдеггера, а через него — от Э. Гуссерля трактовке времени как решающей онтологической категории (косвенно этот вопрос был затронут выше). Бытие есть Время, ибо бытие есть «временящийся» поток человеческих переживаний. Это истолкование, которое в лекциях Гуссерля по феноменологии времени (1904—1905) не было еще резко выражено, связано с проблемой направленности времени и воплощением ее в тексте, его прочтением и переживанием.

Известно, что объективное время движется в одном направлении — из прошлого через настоящее в будущее. Но оно воспринимается и в прямо противоположном направлении: будущее настигает нас, превращаясь в настоящее и отбрасывая прежнее настоящее назад, в прошлое. Что касается соотношения будущего и настоящего, то в одном смысле первое зависит от второго, поскольку будущее вырастает из предпосылок, коренившихся в настоящем; но в другом — оно не зависит от настоящего: ни от фактически предметной его наличности, ни от нашей активной деятельности в нем, ибо в настоящем скрыты и такие события и возможности, которых в прошлом, особенно в далеком прошлом, не

³¹ Монтень М. Опыты. Книга 2. М., 1960, с. 144.

было совсем. Встречая будущее «лицом к лицу», мы должны считаться и с неожиданным. Диалектика случайности, свободы и необходимости действует здесь всегда, без какого-либо нарушения детерминации, но благодаря неисчерпаемости бесконечного содержания объективной реальности. Таков материалистический подход к данной проблеме в самых общих его чертах.

Хайдеггер, вслед за Гуссерлем, субъективизировал время, сделав весь акцент на особенности его переживания и растворив время в интуитивной рефлексии на него. Он приписал этому субъективизированному им времени исключительно лишь обратное движение, «временение времени из будущего». По его мнению, обратное движение времени выражает абсолютную свободу будущего и его губительный, роковой для нас характер. Таким образом, разрушительное «ничто», фигурировавшее в онтологии «раннего» Хайдеггера, превратилось в злобную силу времени. «Время» у Хайдеггера враждебно настоящему, гуссерлевской «теперь-точке», самому понятию объективной реальности. Однако то в социальном настоящем, что было дорого буржуазному мирозерцанию этого философа, охранялось им путем порицания любых попыток изменить действительность как якобы изначально отчужденных и фатально обреченных на неудачу.

Извращенное экзистенциалистское понимание «историчности» было использовано и в герменевтике. Гадамер считает задачей герменевтического творчества угадать в смыслах «зов» будущего, отбросив как безнадежно мертвое прошлое и даже настоящее. «Если для Дильтея и Шлейермахера историческое понимание есть оживление мертвого, то для Гадамера это — отмирание живого»³². Герменевтическая онтология губительна для объективной реальности, ибо для последней настоящее — непреходящая характеристика, торжествующая в каждом новом шаге истории. Она не превращается в прошлое, но распространяется в своих бесконечных трансформациях в будущее, тогда как для герменевтики отношение будущего к настоящему сводится к враждебности, а значит, к враждебности и тем силам в настоя-

³² Гайденоко П. П. Хайдеггер и современная философская герменевтика. — Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978, с. 62.

шем, которые стремятся превратить в реальность лучшие, прогрессивные надежды и упования.

Время «играет» настоящим, обесценивает его, лишает серьезного значения — этот герменевтический мотив возникает как следствие того обстоятельства, что современное буржуазное мышление «перестает видеть мир в его движении и понимать смысл исторического движения»³³. Буржуазный философ отворачивается от жизни, удовлетворяясь неживыми объектами — текстами. Познание подменяется субъективной интерпретацией — переживанием, мировоззрение — онтологией нереального, живое историческое развитие философской мысли — историей смены одних философских текстов и их интерпретаций другими, а в отношении одних и тех же текстов — их различными интерпретациями. Перед нами снова безудержный релятивизм и безграничный мировоззренческий плюрализм.

А если всякая интерпретация — «игра» по правилам языка, а точнее — по правилам, языку навязываемым, то невозможен никакой подлинный философский авторитет — рассуждение, очень удобное для ревизионистов марксизма. Герменевтика дала оправдание субъективистским манипуляциям ревизионистов, поставив словесную и смысловую эквилибристику на один уровень с серьезным научным исследованием. Реакционный смысл этих ходов мысли бесспорен.

Остановимся теперь на методологических особенностях герменевтической онтологии.

В целом она метафизична. Так, в герменевтике Гадамера виден метафизический раскол между «текстом» как результатом языковой «игры» (при ином истолковании это — ее предпосылка) и самой «игрой» как процессом, растворяющимся в речи. Гадамер по сути дела противопоставляет речь языку³⁴. Например, он, как и психоаналитики, обращает особое внимание на то, что молчание в речи (речевые паузы), а также повторения

³³ Черны И. Проблема анализа текста в марксистско-ленинской истории философии. — Философские науки, 1977, № 2, с. 123.

³⁴ Имеется в виду речь не в смысле прочтения некоторого текста неразговорного характера вслух, но речь как разговор, диалог, дискурс и непосредственное обнаружение личности в монологе — мышлении и т. п. О языке в случае аналогичного противопоставления говорится как о потенциальной и только отчасти актуальной совокупности словарного содержания, грамматического строя и фонетики, реализуемой прежде всего в текстах.

несут в себе свои смыслы и это свойство именно речи, а не языка в целом. Но философ забывает: для того чтобы понять молчание, надо уметь объяснить его посредством языка. Он мистифицирует речь, освобождая ее от семантических связей с языком и рассчитывая на то, что удастся ухватить ее смыслы где-то «под» языком и даже «под» мышлением.

Однако это явное насилие над фактами лингвистики и гносеологии³⁵. Еще Ф. Соссюр отмечал, что язык и речь — это «разные вещи». Лингвистический позитивист Д. Остин всячески старался противопоставить «иллюкционное», т. е. речевое, бытие слов и фраз их смыслу в «застывшем» тексте языка, ссылаясь на то, что именно в речи наиболее сильно выражены стремления ее автора воздействовать на поведение реципиента (в том числе через непосредственный предметный контекст, а также и иные формы выражения иносказательности и т. д.). Речь существенно отличается от связного текста огромной зависимостью от иных видов контекста кроме текстуального — от психологического состояния говорящего, от объективной ситуации, в которой его речь звучит, от ее интонационных моментов и т. д. Недоговоренность, эллипсы и т. п. в речи, как известно, играют особо значительную роль. Но попытки вырыть пропасть между речью и языком безнадежны: одно без другого обесмысливается. При плохом знании языка речь утрачивает свою силу, а вне знаний о внешнем мире, выраженных в языке, она остается сотрясением воздуха.

Метафизические черты присущи методу философской герменевтики в целом, — методу, который характеризуется также и тем, что невольно указал на ряд подлинно диалектических проблем. Таковы, во-первых, проблемы соотношения объяснения, понимания и «предпонимания» (главный вид «герменевтического круга»), во-вторых, «герменевтический круг» как принципиальная структура вообще, а в-третьих, соотношение традиций и «творческой» интерпретации.

Как известно, в герменевтике проводится резкая разграничительная линия между «объяснением» (Erklären) и «пониманием» (Verstehen), причем считается,

³⁵ Takeda S. Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer. Tübingen, 1981, S. 47.

что при герменевтическом «понимании» происходит сопереживание интерпретатора с автором, а в итоге — интуитивное совпадение субъекта с объектом. Поскольку «объяснение» и «понимание» взаимообусловлены, образуется герменевтический «круг», иррациональное разрешение которого постулируется через «предпонимание» (*Vorverständnis*), гнездящееся в подсознательном уровне психики как особая беспредпосылочная интуиция, играющая роль «предпосылки» (*Vor-Urteil*) для всей последующей интерпретирующей деятельности.

Конечно, «объяснение» и «понимание» не одно и то же, и они различаются отчасти подобно анализу и синтезу, но их нельзя и противопоставить друг другу. Еще Гегель в «Феноменологии духа» обратил внимание на то, что словечко «это» (относимое ныне филологическим аналитиком Р. Монтегю к числу так называемых слов-индексалов) — и самое абстрактное, и одновременно самое конкретное (все есть и может оказаться «это»). Но если данное слово можно понять через простое указание, то ведь само указание надо объяснить. «...Противопоставление понимания объяснению опирается на чисто субъективные и психологические основания»³⁶.

В экспликации термина «понимание» буржуазными философами много путаницы, велики различия в подходах к этой проблеме. Если для М. Поланьи «понимание» — это знание, которое еще пока неявно и которое может стать явным лишь через субъективное творчество, то для последователя Витгенштейна Н. Р. Хэнсона оно сводится к непосредственному переживанию «данного»; для К. Поппера — к рациональной, а по сути дела к спекулятивной «реконструкции» проблемных ситуаций, а для С. Тулмина — к самоочевидным представлениям о реальности, которые различны в разных типах рациональности. Для «новейшего» П. Фейерабенда «понимание» — это не более чем плюралистический набор различных субъективных установок людей, реализуемых в любых интерпретациях, но, желательно, чуждых... науке.

Герменевтики в особенности противопоставляют понимание отражению. Прав Р. К. Быстрицкий, когда пишет: «Гипертрофирование уровня понимания в противо-

³⁶ Рузавин Г. И. Герменевтика и проблемы понимания и объяснения в научном познании. — Структура и развитие научного знания. Системный подход к методологии науки. М., 1982, с. 43.

вес идее отражения действительности ведет, с одной стороны, к идеалистическим представлениям об истории науки, а с другой — не дает реального критерия для различения научных и ненаучных идей»³⁷. С «понимания» пора сорвать покров мистического тумана, и одним из средств освобождения «понимания» от таинственной иррациональности может послужить истолкование его как расшифровки кода, т. е. преобразования неизвестного кода в известный уже данному субъекту, т. е. «естественный» для него³⁸. Понимание означает реализацию понятности, что — и это надо решительно подчеркнуть — связано с фактом отражения, при котором чужое и внешнее становится внутренним, «родным», ясно усвоенным. «...Именно с акта осуществления, акта объективации мысли начинается понимание как идеологическое, собственно человеческое восприятие знания, фигурирующего в поле сознания»³⁹.

Если при объяснении мы более или менее связаны уже наличным контекстом языка, то при понимании предстоит избрать из разных и нами формируемых текстов наиболее адекватный для выражения того, что мы поняли, причем избранный текст позволяет далее расширить содержание понятого. «Понимание» можно трактовать в смысле проникновения в сущность познаваемого объекта в его интегральной целостности, так что это не только адаптирование неизвестного к ранее известному и перевод его в неизвестное и тем более не только состояние психического переживания, в принципе будто бы свободного от дискуссивности объяснения и даже чужающегося логических структур последнего, как это представляется герменевтикам. Наоборот, понимание как мысленное «указание» себе на объект, его «охватывание» невозможно развить, уточнить и вообще осмыслить без охарактеризования объекта, а значит, объяснения на основе знаний. Столь же неправы и «чистые» логические позитивисты, которые замыкаются на «объяснении» и сводят его к простой дедукции из

³⁷ Быстрицкий Е. К. Концепция понимания в исторической школе философии науки. — Вопросы философии, 1982, № 11, с. 146.

³⁸ См.: Дубровский Д. И. Понимание как расшифровка кода (информационный подход к проблемам герменевтики). — Философские основания науки. Вильнюс, 1982, с. 128—133.

³⁹ Жоль К. К. Проблема понимания как предмет гносеологического и семантического анализ. — Понимание как логико-гносеологическая проблема. Сборник научных трудов. Киев, 1982, с. 175.

посылок теоретического текста, причем эта дедукция, проверяясь предсказанием будущих фактов, с точки зрения логических позитивистов, с таким предсказанием отождествляет само объяснение.

И еще раз следует подчеркнуть относительность разграничения между пониманием и объяснением, которую герменевтики метафизически не замечают: нет никакого абсолютного «понимания» вне элементов объяснения, не нуждающегося в последнем и ему даже не поддающегося, как нет и «объяснения», «внутри» которого не было бы понимания. В органическое единство «понимание» и «объяснение» связываются практикой. Семантика языка не действует во всей своей полноте вне и помимо синтаксиса, но оба они чахнут вне языковой прагматики, и та стоит на почве социальной практики — практики употребления языка в контексте материальной деятельности людей. В практике как основе и критерии познания объяснение и понимание неразрывно связаны и в своих зародышах, и в развитом виде. То, что мы сначала объясняем через толкование, а затем понимаем через замену слова соответствующим словом, в дальнейшем усваивается посредством связывания прежде незнакомого слова со значением. «Так, новичок, изучивший иностранный язык, всегда переводит его мысленно на свой родной язык; дух же нового языка он до тех пор себе не усвоил и до тех пор не владеет им свободно, пока он не может обойтись без мысленного перевода, пока он в новом языке не забывает родной»⁴⁰.

Что касается герменевтического «предпонимания», то ему в особенности присущи черты мистичности и метафизичности. Рационального смысла эта идея не лишена, и он состоит в том, что с ней может быть связана ситуация активного предвосхищения результатов познания, притом уже на уровне чувственного восприятия, данные которого в этой ситуации интегрируются и синтезируются. Психолог У. Найссер толкует также о «предвнимании» как о неясном и не очень отчетливом предварительном осознании, смутном предвосхищении будущих перцепций, представлений и отчасти понятий⁴¹. Однако в герменевтике и в ее прародительнице — феноменологии «предпонимание» еще более жестко противо-

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 119—120.

⁴¹ См.: Величковский Б. М. Современная когнитивная психология. М., 1982, с. 159, 167.

поставлено понятийному мышлению и объяснению, чем «простое» «понимание». И выделение «предпонимания» на привилегированное положение по отношению к «объяснению» говорит не только о метафизичности, но и об идеалистичности философской герменевтики.

Герменевтической абсолютизации «предпонимания», а также психологическому акценту на бессознательный статус наиболее скрытых значений речи в отличие от явных аналогичен метод так называемой двойной интенциональности французского феноменолога Рикера, который придал проблеме символического функционирования языка типично герменевтический вид.

Что касается концепции «герменевтического круга» как принципиальной структуры реализации истолкования вообще, то не приходится отрицать, что этот «круг» в разных своих вариантах указывает на реальные диалектические проблемы гносеологии и семиотики, однако дает им идеалистические и метафизические решения.

Как известно, «герменевтический круг» выступает в следующих четырех основных видах: взаимообусловленность (1) знания и познания, (2) познания и понимания, (3) понимания части и целого, (4) понимания и объяснения⁴². Последний из этих вариантов «круга» мы рассмотрели в связи с проблемами онтологии выше, что же касается остальных, то в них имеет место аналогичная попытка «вырваться» из системы диалектических взаимоотношений к метафизическому и притом в конечном счете онтологически окрашенному фетишу. Если в 4-м варианте роль последнего играет «предпонимание», то в 1-м — «истолкование», во 2-м — снова «предпонимание», а в 3-м — «тотальность».

Онтологический смысл «герменевтического круга» выразил Гадамер: «круг не формален по природе, он не субъективен и не объективен, но он описывает понимание как игру между движением традиции и движением интерпретатора»⁴³. В действительности этот подход насквозь субъективен, он соединяет в себе субъективный идеализм и агностицизм как конечный пункт различных мотивов герменевтических поисков. «Мир», в котором ведутся эти поиски, ограничен рамками лингвистического сознания субъектов: «то, что сказано в

⁴² См. подробнее: *Нарский И. С.* Новейшие течения буржуазной философии (Критический анализ). М., 1982, с. 43—45.

⁴³ *Gadamer H.-G.* Truth and Method, p. 261.

нем (в языке. — *И. Н.*), образует общий мир, в котором мы живем»⁴⁴. Содержание «мира» герменевтиками сводится к тому, что субъекты в нем «понимают». Гадамер связывает с этим следующий шаг: мы сами онтологически существуем только в «понимании». Общество оказывается в таком случае всего лишь суммой пытающихся общаться друг с другом, но не понимающих друг друга сознаний, и это очень похоже на «мир № 2» К. Поппера⁴⁵. У каждого из сознаний «своя» истина⁴⁶, и эта псевдоистина «взрывает» рамки науки. Гадамер заявил, что следует «объективному» призыву Гуссерля «К самим вещам!», но «вещи» оказались лишь субъективными представлениями в пресловутом «жизненном мире» феноменологов, а эти представления — «игрой». И в итоге «не столько наши суждения, сколько наши предрассудки формируют наше бытие»⁴⁷.

Такова современная герменевтика с философской точки зрения. Особенной свежестью идей она не отличается, но степень вносимой ею мировоззренческой и гносеологической путаницы недооценивать нельзя. В герменевтике, конечно, отобразился жизненный опыт применения языка в самых различных областях духовной культуры, начиная от мифологии и обыденного сознания и кончая наукой, опыт «вычерпывания» разнообразнейших обертонов смысла — обыденного, метафизически-художественного, понятийно-философского, научного, социально-психологического и т. д. — одним словом, неисчерпаемых подтекстов контекста. Но само это отображение в собственно философской герменевтике на Западе оказалось глубоко извращенным и дезориентированным.

Характерно, что Рикер обратился в конце концов к проблематике философии религии и в герменевтических исследованиях христианской идеи бога вновь надеется обрести наиболее глубокое понимание человека и его мира. Так замыкается кольцо: начав свое развитие с теологии, герменевтика вновь возвратилась к религии.

⁴⁴ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*, S. 65.

⁴⁵ См.: «Критический рационализм». Философия и политика (Анализ концепций и тенденций). М., 1981, с. 104.

⁴⁶ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*, S. 418.

⁴⁷ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*, S. 261; *Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics*, p. 9.

**«УНИВЕРСАЛЬНАЯ» ГЕРМЕНЕВТИКА
ФРИДРИХА ШЛЕЙЕРМАХЕРА**

С учением Фридриха Шлейермахера об универсальной герменевтике связывается поворотный пункт в ее истории. Шлейермахер впервые поставил вопрос об общих предпосылках любой частной, или специальной, герменевтики — филологической, теологической, юридической. Выдвинув задачу разработки «общей», универсальной герменевтики, Шлейермахер заострил внимание мыслителей на самом процессе понимания и поставил целью своих собственных теоретических усилий выявление его закономерностей, или принципов. Поэтому учение о герменевтике Шлейермахера приобретало философское значение, и именно с него начинается история философской герменевтики Нового времени.

В настоящей статье мы рассмотрим основные принципы универсальной герменевтики Шлейермахера, их конкретизацию в двух основных методах истолкования (понимания), выдвинутых философом, — грамматическом и психологическом и те «выходы», которые имеет эта концепция в проблематику современной философской герменевтики.

**1. Понятие и основные принципы
«универсальной» герменевтики**

Ставя своей целью разработку общей герменевтики, Шлейермахер исходил из факта универсальности феномена понимания в культурной жизни человека (прошлой и настоящей). Если понимание носит универсальный характер, то такой же универсальной (всеобщей) должна быть герменевтика как учение о понимании.

Интенция Шлейермахера к разработке «общей» герменевтики проявляется уже в его заметках, сделанных в 1805 г. в связи с изучением герменевтики М. Эрнести. В «Первом наброске герменевтики 1809—1810 гг.» он делает такую запись: «Имеют ли священные книги вследствие их особых свойств и особую герменевтику? Конечно, но особенное можно понять лишь через общее». Это значит, что теологическая герменевтика сама должна основываться на общей герменевтике, т. е. что ее правила должны выводиться в качестве частного, особого случая из правил общей герменевтики.

С точки зрения Шлейермахера, общая герменевтика, будучи чем-то более высоким по сравнению со специальной, должна отличаться от нее своим предметом.

Специальная герменевтика имела отношение не столько к процессу понимания вообще, сколько к пониманию трудных мест текстов, а точнее, к устранению их непонимания. Ее теоретики, не только теологи (М. Эрнести), но и филологи (Фр. А. Вольф, Фр. Аст), молчаливо исходили из принципа, что понимание есть нечто само собой разумеющееся, что оно не нуждается в каком-то исследовании и разъяснении. Понимание не представляло для них проблемы, и поэтому не к нему направлялся их основной интерес. В центре их внимания находились все возможные случаи непонимания, возникавшие при чтении классических литературных и библейских текстов.

По мнению Шлейермахера, специальную герменевтику нельзя было назвать теорией в строгом смысле слова, ибо она представляла собой «свод» («собрание») правил, возникших в результате многолетних наблюдений за «расшифровкой» отдельных случаев непонимания. В связи с этим он довольно точно определяет ее в качестве «герменевтики наблюдений» («обсерваций»).

Общая герменевтика, полагал Шлейермахер, должна исходить из того, что само собой разумеющимся является не понимание, а непонимание и что именно «желание и поиски» понимания и являются подлинной проблемой искусства истолкования¹. В общей герменевтике все внимание теоретика должно быть направлено на сам процесс понимания (а не на отдельные случаи непонимания, как это имело место в специальных герменевти-

¹ *Schleiermacher Fr. D. E. Werke*, Bd IV. Leipzig, 1911, S. 145.

ках). Конечным результатом общей герменевтики должно стать формулирование общих закономерностей (принципов, правил) понимания.

Делая предметом своего исследования процесс понимания как таковой, Шлейермахер прежде всего ставит вопрос о том, как вообще возможно понимание, или что является его первым и необходимым условием. В результате своих размышлений он приходит к выводу, что основой понимания является сходство и различие человеческих индивидуальностей, т. е. сходство и различие между автором сочинения и читателем или между двумя собеседниками. Если бы между тем, кто должен быть понят, и тем, кто должен понять, не было никакого различия, тогда не нужна была бы никакая герменевтика, ибо содержание речи усваивалось бы непосредственно (интуитивно). И наоборот, если бы двое говорящих были абсолютно чужды друг другу (т. е. между ними не было бы ни малейшего сходства), не существовало бы исходного пункта для понимания².

Понимание, согласно Шлейермахеру, конституируется наличием двух моментов: моментом общности, близости по духу и мыслям между двумя говорящими и моментом известного различия, «чужеродности» между ними. «Чужеродность» и «родственность» — два взаимосвязанных, хотя и противоположных, принципа, посредством которых Шлейермахер стремится обосновать как возможность, так и необходимость понимания. Выдвижение этих принципов, с его точки зрения, устраняет случайность и нерегулярность применения герменевтической процедуры, характерную для его предшественников — теоретиков специальных герменевтик. Отношение «чужеродное — родственное» (различное — тождественное) универсальным образом определяет человеческое общение (и, следовательно, понимание). Оно лежит в основе понимания не только классических литературных и библейских, но и любых других письменных текстов (не только художественных, но и всех прочих), а также вообще — языка и речи (диалога, беседы, разговора).

Если отношения тождества и различия являются всеобщим (универсальным) условием понимания между людьми, то его средой является язык. Понимание проис-

² Fr. Schleiermacher's sämtliche Werke, Abt. 3. Zur Philosophie, Bd 3. Berlin, 1835, S. 349—350.

ходит в процессе языкового общения людей. Любой человек с самого начала двойственным образом связан с языком. С одной стороны, как мыслящий человек он своеобразным образом индивидуализирует данный ему общий язык. С другой стороны, все его воззрения (представления, мысли) во многом определены «властью языка». Шлейермахер отклоняет любое одностороннее понимание как языка (общего), так и человека (индивидуализирующего его), стремясь обосновать их взаимную обусловленность. Его общая герменевтика в сущности ориентируется на такое состояние, когда оба противоположных момента (язык и человеческая индивидуальность) равным образом воздействуют друг на друга (не подавляя друг друга). Поэтому в ее основе лежат два противоположных, но равных по значению принципа. Согласно одному из них, язык модифицируется и развивается вследствие воздействия на него индивидуально-сти человека (автора, инициатора речи); согласно другому — автор (инициатор речи) в своей литературной (речевой) продукции зависит от языка.

Рассмотрим более подробно первый из них. В соответствии с этим принципом язык трактуется как исторически развивающийся и совершенствующийся³. Различные модификации вносятся в язык отдельными людьми, которые употребляют его общие формы и значения в своеобразно (индивидуально) измененном виде. Согласно Шлейермахеру, «любой свободно мыслящий, духовно деятельный» человек воздействует на язык. Именно благодаря этому воздействию, т. е. тому, что «живая сила» отдельной личности «привносит» в материал языка новые формы, язык развился от «первоначального грубого состояния» до теперешнего, более совершенного состояния⁴. Отдельная личность, т. е. инициатор речи или автор сочинения, чтобы выразить специфичность своих воззрений (на какой-либо предмет или по какому-либо поводу), стремится как-то иначе, по-своему связать члены предложения или употребить уже известное слово в каком-то новом, необычном значении. Эта новая связь и это новое значение, которые вначале были

³ Язык, как пишет Шлейермахер в работе «О различных методах перевода», есть «историческая вещь». Не может быть «правильного чувства языка» без «чувства его истории» (Fr. Schleiermacher's sämtliche Werke, Abt. 3. Zur Philosophie, Bd 2. Berlin, 1838, S. 232).

⁴ См. там же, с. 213.

использованы для выражения каких-то чисто индивидуальных, преходящих душевных состояний, могли быть затем (в той или иной степени) восприняты другими людьми и в результате повторных (неоднократных) употреблений в конце концов осесть в системе языка. Вследствие воздействия на язык индивидуального применения слов и построения предложений в «жизни языка» постоянно возникают и развиваются новые моменты, а вся система языка является живой и подвижной (а не окостенелой в каких-то определенных, раз и навсегда данных формах).

Исследуя второй принцип, т. е. зависимость человека от языка, Шлейермахер прежде всего подчеркивает связь с родным языком, в котором человек себя «преднаходит» и с помощью которого учится говорить и мыслить. Поэтому любое индивидуальное представление или мысль определяются той языковой общностью, в которой человек живет и действует. В связи с этим философ пишет о «власти языка», подчиняющей любую индивидуально выраженную мысль⁵.

Мышление человека, как и его речь, не представляет собой нечто совершенно своеобразное (неповторимо индивидуальное). Автор пользуется «преднаходимым» им языком и поэтому в значительной степени «привязан» к нему. Язык имеет «обязывающий» характер, ибо каждый говорящий должен подчиниться его общим нормам и правилам. Нормативность (тождественная стабильность) языка ограничивает и определяет индивидуальное мышление человека. Последний же всегда стихийно оказывает внутреннее сопротивление «власти языка». Поэтому между стремлением человека к чисто индивидуальному (неповторимо своеобразному) выражению мыслей и «всеобщностью» языка (подавляющей это стремление) существует отношение «напряженности».

Это «напряженное» единство двух противоположностей — общего и отдельного, языка и индивидуального мышления — Шлейермахер попытался охарактеризовать диалектическим образом. Язык и индивидуальное мышление человека не только зависят друг от друга, но и определяют, обуславливают друг друга. Их нельзя отделить друг от друга, как нельзя и превратить друг в друга. Они попеременно играют как активную, так и

⁵ См. там же.

пассивную роль, являясь то определяющим, то определяемым моментом по отношению друг к другу. Отношение языка (общего) и индивидуального мышления, согласно Шлейермахеру, по сути дела выражает собой то взаимодействие общего и отдельного (особенного), которое определяет продукт творчества автора (его сочинение), а также любую речь. Сочинение создается в процессе напряженной «борьбы» между общностью языковых форм (и норм) и творческой индивидуальностью писателя, стремящегося прорвать ее нивелирующие границы. В сочинении (как и в речи) язык и автор (инициатор речи) взаимно определяют (и ограничивают) друг друга, приходя к некоему единству (равновесию).

Поскольку в любом произведении (как и в любой речи) может быть выявлено тесное взаимодействие общего и индивидуального (языка и индивидуального мышления автора), т. е. двух противоположных, но в равной мере конституирующих моментов, постольку, по мысли философа, выделяются и два различных способа истолкования (или понимания) произведения (речевого акта). «Как любая речь, — пишет он, — имеет двойственное отношение — к совокупности языка и к совокупному мышлению его инициатора, так и любое понимание состоит из двух моментов: из понимания речи как извлеченной из языка и как факта в мыслящем»⁶. Первый момент, называемый грамматическим, определяет понимание исходя из «духа языка», как «связанное и обусловленное этим духом». Второй момент, называемый психологическим, определяет понимание исходя из «души говорящего, как его дело, как именно из самой его сущности возникающее и объяснимое», как его «своеобразный способ мышления и чувствования»⁷. Искусство понимания заключается в проникновении, с одной стороны, в «дух языка», а с другой — в «своеобразие писателя»⁸. Оба момента понимания — грамматический и психологический — нераздельно соединены друг с другом (как неотделимы общее и особенное, язык и индивидуальность).

Таким образом, язык с одной стороны, и индивидуальное своеобразие личности автора произведения (или

⁶ *Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik. Heidelberg, 1974, S. 76.*

⁷ *Fr. Schleiermacher's sämtliche Werke, Abt. 3. Zur Philosophie, Bd 2, S. 214, 215.*

⁸ См. там же.

говорящего) — с другой, представляют собой два крайних камня учения Шлейермахера об общей герменевтике. На них возводится вся сложная (и не лишенная противоречий) конструкция двух ее основных («всеобщих») методов — грамматического и психологического. Только с помощью этих методов, считает философ, общая герменевтика в состоянии выполнить свою задачу — поднять понимание на уровень искусства.

Рассматривая понимание в качестве универсального феномена человеческой жизни, Шлейермахер выделяет три ступени понимания. На самой низшей из них (характерной для повседневной жизни) понимание происходит бессознательно, т. е. механически; на второй, более высокой ступени — в результате более или менее случайного обобщения опыта истолкования в специальных герменевтиках; и лишь на высшей (третьей) ступени — осуществляется как искусство.

Общая герменевтика определяется им как «учение об искусстве понимания». В «Кратком изложении теологического учения» он пишет, что «совершенное понимание речи или сочинения есть достижение искусства или техники, которую мы обозначаем выражением герменевтика»⁹. Герменевтика как «учение об искусстве понимания» выдвигает систему общих правил, регулярно применяемых во всех случаях понимания. В силу всеобщности применения этих правил герменевтика приобретает статус учения. «Правила могут лишь в том случае образовать учение об искусстве, — поясняет Шлейермахер, — если они выведены из всего процесса и охватывают его целиком»¹⁰. Пока герменевтика рассматривается как «агрегат» отдельных наблюдений, она не заслуживает названия «учение об искусстве». Последнее наличествует лишь тогда, когда правила образуют систему, «покоящуюся на ясных принципах, непосредственно вытекающих из природы мышления и языка»¹¹. Шлейермахер пишет о понимании как искусстве, ибо полагает, что ему можно научиться (т. е. овладеть его техникой) подобно, например, искусству логически мыслить, писать, читать и т. д. Для этого необходимо изу-

⁹ Fr. Schleiermacher's sämtliche Werke, Abt. 1. Zur Theologie, Bd 1. Berlin, 1843, S. 56.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

чить систему правил и сознательно (последовательно и регулярно) ее применять.

Рассмотрим аргументацию, которую выдвигает философ в пользу понимания герменевтики как искусства¹². Оба вида истолкования (грамматическое и психологическое) рассматриваются им как реконструирование «определенного конечного из неопределенного бесконечного»¹³. Дело в том, что язык, взятый сам по себе, и человеческая индивидуальность представляют собой нечто неопределенное, неисчерпаемое, открытое, т. е. «бесконечное». Но в каждом конкретном речевом акте или произведении они взаимно себя ограничивают и определяют. Бесконечные возможности индивидуального самовыражения автора в данном конкретном произведении, являющемся продуктом его творчества, в какой-то степени определены (ограничены) языком. В свою очередь бесконечные возможности смысловых значений какого-либо языкового элемента (их бесконечные вариации) определены (очерчены) данным индивидуальным контекстом (т. е. воззрениями, представлениями, наблюдениями, опытом и т. д. автора).

В основе понимания как речи, так и произведения, по мысли Шлейермахера, лежит тот неоспоримый факт, что оба бесконечно неопределенных элемента (язык и индивидуальное мышление) в какой-то данный, конкретный момент взаимно определяют и ограничивают друг друга. Вследствие этого возникает некая определенная «конструкция» — данное конкретное произведение (или речь). Поэтому Шлейермахер пишет, что предметом истолкования является «конструкция определенного конечного из неопределенного бесконечного». Момент неопределенности, заключающийся в такой «конструкции» (т. е. в любом произведении или речевом акте), означает, что не может быть дано «ни полного знания языка», «ни полного знания человека» (его своеобразной духовной жизни)¹⁴. Единственный выход из этого положения заключается в том, чтобы видеть в истолковании

¹² Следует заметить, что у теоретиков герменевтики никогда не было единого мнения в отношении того, является ли герменевтика наукой или искусством понимания. Одни рассматривают герменевтику как искусство (Т. Бирт), другие объявляют ее наукой (Э. Добшютц), третьи считают научно ориентированным искусством (Э. Кениг).

¹³ *Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik*, S. 78.

¹⁴ См. там же.

искусство. Герменевтическая процедура носит характер искусства, а не «механической» деятельности, ибо правила не заключают в себе гарантию их применения¹⁵.

Поскольку истолкование (понимание) является искусством, рассуждает философ, его осуществление зависит не только от знания правил, но и от способностей герменевта творчески (а не механически) их применять. В связи с этим Шлейермахер указывает на «языковой талант» исследователя и на его талант «познавать отдельных людей». «Языковой талант» философ подразделяет на экстенсивный и интенсивный. Первый выражается в способности сравнительно постигать различные языки в их специфических особенностях; второй — в способности проникать во внутренний мир языка в его отношении к мышлению. Соответственно различаются экстенсивный и интенсивный таланты познания духовного мира человека. Исследователь, обладающий первым из них, способен легко реконструировать образ действия человека, обладающий вторым — проникнуть в глубины его личностного своеобразия, т. е. «понять собственное значение человека» по отношению к «понятию человека».

Отмечая всеобщий характер истолкования как искусства, его одинаковое отношение к текстам на чужом языке и на родном, к письменной и к устной речи, философ вместе с тем дает ряд разъяснений насчет того, какая же именно речь является предметом искусства истолкования. Одна речь имеет для него минимальную, «нулевую ценность», другая — максимальную. В большинстве случаев речь находится между двумя этими крайними точками¹⁶. Нулевое (минимальное) значение для истолкования имеют обыденные разговоры о повседневных делах, о погоде и пр. Максимальное значение с точки зрения грамматического истолкования имеет «классическая речь», а с точки зрения психологического — оригинальная, своеобразная речь. Абсолютное значение для истолкования имеет речь, в которой присутствует «тождество обеих сторон» — классической и оригинальной. В качестве иллюстрации Шлейермахер ссылается на Цицерона, который, по его мнению, обладал классической, но не оригинальной речью, и на Га-

¹⁵ См. там же.

¹⁶ *Schleiermacher Fr. D. E. Werke*, Bd IV, S. 142.

мана, речь которого, наоборот, оригинальная, но не классическая.

Поскольку в речи классическая и оригинальная стороны часто разделены, при ее истолковании следует отдавать предпочтение или грамматическому, или психологическому методу. Если, к примеру, герменевт имеет дело с классическим писателем, не обладающим оригинальной речью, то психологическое истолкование оказывается здесь излишним. В центре внимания исследователя в этом случае должно находиться лишь «языковое своеобразие». Если же писатель, не являющийся классиком, употребляет в своей речи «более или менее смелые комбинации», то к ее пониманию следует подойти не с языковой (грамматической), а с психологической стороны.

Шлейермахер выдвигает следующую, как он подчеркивает, «позитивную формулу» искусства (т. е. техники, практического умения) понимания, из которой могут быть выведены его отдельные правила: «историческое и дивинационное (пророческое), объективное и субъективное реконструирование данной речи». Как видим, в структуре понимания выделяется, с одной стороны, субъективный, дивинационный, пророческий (т. е. непосредственный, интуитивный) момент, с другой стороны, объективный, исторический, называемый им также «сравнительным». Это два противоположных и вместе с тем взаимосвязанных (и взаимодействующих) «полюса» понимания, которые, как указывает Шлейермахер «не должны отделяться друг от друга»¹⁷. Если «дивинационное» понимание носит спонтанный (логически необъяснимый) характер и возникает в результате непосредственного постижения «индивидуального», путем «превращения» («вчувствования», «вживания») в другого (автора произведения), то «сравнительное» понимание осуществляется аналитически. Последнее основывается на тех или иных фактических (строго объективных), грамматических (литературных) и исторических данных, приводимых в определенную связь путем аналогии и сравнения.

В качестве одного из основных принципов своей универсальной герменевтики Шлейермахер формулирует принцип «герменевтического круга»: понимание целого

¹⁷ См. там же.

исходя из части и части — исходя из целого. «Знание» является научным, если оно «образовано» (получено) при использовании этого принципа. В «Кратком изложении теологического учения» философ следующим образом разъясняет принцип «герменевтического круга»: «Ни одно сочинение не может быть полностью понято иначе как во взаимосвязи со всем объемом представлений, из которых оно произошло, и посредством знания всех жизненных отношений как писателей, так и тех, для кого они писали. Любое сочинение относится к совокупной жизни, частью которой оно является, так же как отдельное предложение ко всей речи или сочинению»¹⁸. Словарный запас (язык) и история эпохи, к которой принадлежит автор, выступают в качестве «целого», на основе которого должно быть понято его сочинение («частное»). И наоборот: из «частного», т. е. сочинения, должно быть понято «целое» — словарный запас и эпоха. Противоположность целого и части имеет для философа относительный характер, т. е. любая часть в свою очередь может быть рассмотрена в качестве целого, разделяемого на части, и т. д.

Хотя понимание, согласно Шлейермахеру, характеризуется непрерывным «бегом» мысли по замкнутому кругу — от целого к части и наоборот, этот круг может быть «разорван» (именно для того, чтобы начался сам процесс понимания). Поэтому философ называет герменевтический круг «мнимым» кругом¹⁹. Процесс понимания начинается с понимания целого. Во-первых, целое имеет преимущество перед частным. Понимание целого (даже если оно отнюдь не полное, скорее «предварительное») функционирует как необходимая предпосылка понимания частного. Во-вторых, определенное, предварительное (неполное) знание целого может быть получено путем так называемого курсорного чтения сочинения²⁰. Для такого понимания целого вполне достаточно то знание частного, которое вытекает из общего знания языка.

Существенную роль в получении предварительного знания (понимания) целого играет «дивинационный» метод понимания. Понимание технически (т. е. практи-

¹⁸ Fr. Schleiermacher's sämtliche Werke, Abt. 1. Zur Theologie, Bd 1, S. 58.

¹⁹ Schleiermacher *Fr. D. E. Werke*, Bd IV, S. 147.

²⁰ См. там же, с. 148.

чески), согласно Шлейермахеру, осуществляется в единстве двух методов — «дивинационного» (интуитивного) и «сравнительного» (объясняющего). Поскольку оба метода взаимодействуют, их осуществление образует герменевтический круг, в котором «дивинация» и означает некое «провидение» (предварительное понимание) целого. Это предварительное понимание в процессе осуществления герменевтической процедуры подкрепляется и уточняется с помощью объективного (ориентирующего исключительно на фактические данные языка, композиции и др. черты сочинения) сравнительного метода. Дивинационное постижение целого (его «предпонимание») является, согласно Шлейермахеру, необходимым условием, предпосылкой сравнительного истолкования частного. В свою очередь последнее становится основой для новых «дивинаций» (прозрений) в понимании целого и т. д. Вся процедура носит бесконечный характер, т. е. в процессе движения мысли от целого к части, от «дивинации» к сравнению и наоборот понимание постоянно углубляется, но никогда не становится полным, окончательным (абсолютным).

Введение в универсальную герменевтику принципа герменевтического круга (т. е. взаимного понимания целого и части, или генетического истолкования любого данного содержания — слова, предложения, части произведения и т. д.) весьма красноречиво свидетельствует о существовании тесной идейной взаимосвязи герменевтического учения Шлейермахера, несмотря на все его качественное своеобразие, с предшествующей герменевтической и литературно-критической традицией. Этот принцип, в частности, занимал одно из центральных мест в филологической герменевтике (Фр. А. Вольф, Фр. Аст, А. Бек)²¹. Он широко использовался также в литературной критике (истории литературы) немецкими просветителями (Гердер, Лессинг), классиками (Ф. Шиллер, В. Гулебольт) и романтиками (Фр. Шлегель). Его продуктивное значение заключалось в том, что он открывал возможность генетическому (диалектическому) пониманию взаимоотношения части и целого. Следуя теоретическим завоеваниям своего времени, Шлейермахер широко использовал принцип герменев-

²¹ *Ast Fr. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Lands-hut, 1808, S. 178—179.*

тического круга в конкретной разработке основных правил (технических приемов) грамматического и психологического истолкования.

Необходимым условием успешного осуществления герменевтической процедуры является «уравнение» позиций исследователя и автора. Исследователь и с объективной, и с субъективной стороны должен встать на «уровень» автора, т. е. он должен «сравниваться» с ним и в знании языка (объективная сторона), и «в знании его внутренней и внешней жизни» (субъективная сторона). Полностью овладеть этим знанием исследователь может только в процессе работы над текстом, т. е. его истолкования. Исходя из самого сочинения, как подчеркивает Шлейермахер, можно познакомиться со «словарным запасом» автора, а также с «его характером и его обстоятельствами»²².

Требование полного слияния, «уравнения» истолкователя и автора произведения означает, что в качестве необходимой предпосылки понимания философ рассматривал «уничтожение» (устранение) исторической дистанции между ними, забвение истолкователем своей собственной личности и особенностей своей собственной духовно-исторической ситуации. Герменевтика Шлейермахера (и в этом заключалась ее существенная ограниченность) не имела каких-либо определенных, четко фиксируемых выходов в историю, была по своим исходным предпосылкам внеисторична. Мысль о внеисторичности герменевтического метода содержится уже в ранних фрагментах философа по герменевтике. С его точки зрения, герменевтический метод ни в коем случае не должен определяться историческими особенностями текста, ставшего объектом истолкования. Процесс понимания, взятый в его наиболее общем виде (в его всеобщности), как бы «освобождается» от какой-либо исторической обусловленности и зависимости.

Шлейермахер признавал, что герменевт должен обладать определенными историческими познаниями. В «Афоризмах 1805 г. и 1809—1810 гг.» читаем, что «нужно стараться стать непосредственным читателем, чтобы понимать намеки, чтобы чувствовать атмосферу и особое пространство сравнений»²³. Но это столь необ-

²² Schleiermacher *Fr. D. E. Werke*, Bd IV, S. 147.

²³ Schleiermacher *F. D. E. Hermeneutik*, S. 32.

ходимое истолкователю историческое знание, согласно Шлейермахеру, не играет особой роли в процессе понимания. Оно остается второстепенной задачей исследователя, являясь само собой подразумеваемой предпосылкой герменевтики. Шлейермахер полагает, что понимание представляет собой процесс, подлежащий действию некоторых общих, т. е. внеисторических, закономерностей. Поэтому он старается отделить процесс понимания от усвоения исторического знания, чтобы рассмотреть его как бы в чистом виде, т. е. только в его общих принципах. Для философа оказалось сокрытым то обстоятельство, что знание исторических связей и отношений непосредственным образом включается в процесс понимания.

Главная и основная задача истолкования, как определяет ее Шлейермахер, заключается в том, чтобы «соответствующую речь понять так же хорошо, а затем лучше, чем ее инициатор»²⁴. Лучшее понимание возникает потому, что истолкователь, не обладая «непосредственным знанием» замыслов и намерений «инициатора речи», вынужден стремиться к осознанию многого из оставшегося для него неосознанным (и до конца непонятым). Задача герменевтики в данной формулировке представляется философу бесконечной, ибо таким же бесконечным (до конца неопределенным) по отношению к прошлому и будущему выступает произведение (или речевой акт).

В исследовательской литературе (О. Больнов, Г.-Г. Гадамер) установлено, что, хотя в формальном отношении шлейермахеровский принцип — понимать автора лучше, чем он сам себя понимает, — восходит к Канту, Фихте и Шеллингу, в содержательном смысле он претерпел существенные изменения. Гадамер, в частности, отмечает (кстати, ссылаясь и на соответствующий фрагмент Фр. Шлегеля), что в данном случае мы имеем дело с «поворотом» от «общего, просветительского» к «новому, романтическому значению» указанного положения, что «именно Шлейермахер превратил этот принцип философской критики в принцип филологического искусства истолкования»²⁵.

²⁴ Schleiermacher *Fr. D. E. Werke*, Bd IV, S. 146.

²⁵ Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960, S. 183—184.

В «Критике чистого разума» Кант упоминает принцип лучшего понимания автора в связи с проблемой установления точного смысла термина «идея» в философии Платона²⁶. Для Канта лучшее понимание автора возможно благодаря соответствующей корректировке понятий, используемых автором, т. е. внесения в них большей четкости и ясности. Кант, как мы видим, исходит из некоторого превосходства интерпретатора над автором. Из такого же превосходства интерпретатора над автором исходили Шлейермахер и Шлегель, освобождая библейскую экзегезу (Шлейермахер) и литературную критику (Шлегель) от давления как теологических, так и классических литературных традиций.

Если Кант, Фихте и Шеллинг оказали влияние на Шлейермахера в формулировке герменевтического принципа лучшего понимания с формальной стороны, то Шлегель такое влияние оказал с содержательной. Во фрагментах последнего этот принцип присутствует в различных редакциях, в свою очередь выражая один из основных принципов романтической литературной критики (и герменевтики). Шлегель определяет принцип лучшего понимания, исходя из методического требования разделения (в процессе литературной критики) автора (его замыслов) и произведения (реализации этих замыслов). Только тот, кто стремится проникнуть в содержание произведения (не имеющее границ и в этом смысле бесконечное), — тот в состоянии его понять лучше, чем сам автор. «Критика, — писал Шлегель, — есть не что иное, как сравнение духа и буквы произведения, которое рассматривается как бесконечное, как абсолют и индивидуум. Критиковать — значит понимать автора лучше, чем он сам себя понял»²⁷. Согласно Шлегелю, именно потому, что произведение превосходит намерения (замыслы) автора, оно может быть лучше понято, чем его понимал автор. «Все классические сочинения никогда полностью не понимаются, поэтому они вечно критикуются и интерпретируются»²⁸.

Критика классических литературных сочинений является задачей филологии, т. е. науки сугубо исторической. Поэтому шлегелевский принцип лучшего понимания по своему содержанию существенно отличается от

²⁶ См.: Кант. Критика чистого разума. Пг., 1915, с. 210.

²⁷ *Schlegel Fr. Literary Notebooks, 1797—1801*. London, 1957, p. 107.

²⁸ Там же, с. 80.

кантовского. Лучшее понимание возникает не в результате уточнения понятий, а в процессе историко-филологической интерпретации. Любой автор может быть лучше понят лишь в том случае, если уясняется его историческая (духовная) позиция, которая обусловила его существование как автора и исходя из которой он и создал свое произведение.

К периоду тесного общения со Шлейермахером относится следующий фрагмент Шлегеля: «Чтобы понять кого-либо, нужно быть прежде всего умнее, чем он сам, затем столь же умным и столь же глупым. Недостаточно, чтобы подлинный смысл запутанного произведения понимали лучше, чем понимал его сам автор. Нужно также знать саму путаницу вплоть до принципов, уметь ее характеризовать и конструировать»²⁹. С точки зрения Шлегеля, для понимания какого-либо автора необходимо прежде всего осуществить критическое рассмотрение содержания его произведения (т. е. быть «умнее», чем автор); затем необходимо проявить конгенитальность и известную долю интуиции («дिवинации»), т. е. быть таким же «умным» и таким же «глупым». Содержательная (философская) критика сочинения, поскольку она ставит своей целью понять «подлинный смысл запутанного произведения» в соответствии с его духом³⁰, по мнению Шлегеля, является недостаточной, ибо вне внимания исследователя остается «путаница» (непонятность) как таковая. Понимание же последней является актом «дिवинации» (который не может осуществляться без исторического анализа). Напомним, что Шлегель так же тесно увязывал исторический (объективный) и «дивинационный» моменты «реконструирования» (понимания), как и Шлейермахер. «Наиболее внутренним принципом истории, — писал он, — является дивинация»³¹.

Таким образом, для Шлегеля принцип «понять автора лучше, чем он сам себя», означает превзойти его в понимании содержательного аспекта его произведения, понять последнее в соответствии с его духом, но вместе с тем и со всеми его историческими предпосылками.

²⁹ Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 2, Bd 18. München — Zürich, 1963, S. 63.

³⁰ Именно как определяют задачу понимания Кант и Фихте (см.: Фихте И. Г. Избранные сочинения, т. I. [Б. М.], 1916, с. 468).

³¹ Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 2, Bd 18, S. 297.

Шлейермахер формирует принцип лучшего понимания автора в качестве герменевтического принципа в 1809—1810 гг., т. е. гораздо позднее, чем его выдвинул Шлегель (в 1797 г.). В «Первом наброске 1809—1810 гг.» он звучит явно по-шлегелевски: «Нужно понимать так же хорошо и лучше, чем писатель»³². В «Компендиумном изложении 1819 г.»: «Задачу следует выразить так: «понять речь так же хорошо и затем лучше, чем ее инициатор»³³. Требование «понять речь так же хорошо» носит для Шлейермахера предварительный характер. Это лишь преходящий момент на пути движения мысли исследователя от непонимания к лучшему пониманию. «Уравнивание» истолкователя с автором лишь необходимая предпосылка для приобретения лучшего понимания. Само же оно достигается в процессе как грамматического, так и психологического истолкования, т. е. исходя из языка и личности автора. Когда истолкователь исторически ограничивает употребление автором какого-либо слова или когда он относит автора к какой-либо «школе», он уже превосходит его в понимании. Лучшее понимание выступает результатом историко-филологического анализа. По сути своей оно является бесконечной задачей, выполняемой лишь относительно.

2. Грамматическое и психологическое истолкование

Грамматическое истолкование является, как пишет философ в «Первом наброске 1809—1810 гг.», «искусством находить определенный смысл какой-либо речи, исходя из языка и с помощью языка»³⁴. Цель грамматического истолкования — понять какое-либо произведение (или речь) на основе анализа языка, а точнее — его составных частей (единиц), каковыми выступают слова и предложения. Говоря о языке как предмете общей герменевтики, Шлейермахер имеет в виду язык конкретного речевого акта или конкретного (литературного) произведения, которые носят на себе отпечаток индивидуального (личностного) своеобразия говорящего (или пишущего). Грамматическое истолкование ориентиру-

³² Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik, S. 56.

³³ Там же, с. 83.

³⁴ Там же, с. 57.

ется прежде всего на понимание индивидуальных языковых особенностей. Поэтому предметом речи является «язык не как общее понятие», а как «индивидуальная природа»³⁵.

В речи комбинирование языковых элементов является не пассивным применением общих синтаксических правил, а активным, творческим актом говорящего. В ней (как и в литературном произведении) всегда наличествует факт «сопротивления» индивида языковой общности, т. е. стремление индивидуализировать язык (в данном случае — само построение предложений). Поскольку последнее хотя и совершается по правилам синтаксиса, но вместе с тем включает и некий индивидуальный момент, неизбежно возникает потребность в герменевтике (т. е. грамматическом истолковании) для понимания какой-либо данной речи (или языка произведения). Грамматическое истолкование ориентируется Шлейермахером на выполнение основной задачи — определение индивидуального значения (смысла) слов и предложений.

Отношение «существенного единства» словесного значения к индивидуальному словоупотреблению есть отношение общего к частному (особенному). Суть этого отношения заключается в единстве (взаимопроникновении) общего и индивидуализированного значения (смысла) слова. В живом (естественном) языке общее («единство словесного значения») никогда не обнаруживается в чистом виде, свободном от «примеси» индивидуального, ибо сам язык никогда не предстает перед нами в своей «всеобщности», а всегда индивидуализирован субъектами речевого общения. Поэтому «единство словесного значения» всегда выражено в каком-то особенном, индивидуальном употреблении слова³⁶. Оно не существует «само по себе», вне случайного (особенного, частного) употребления слова. Но и конкретное употребление слова в свою очередь не происходит в отрыве от «существенного единства» слова, на котором оно основано и которым в значительной степени определяется.

В силу единства (взаимопроникновения) общего значения слова и специфически-индивидуального его употребления процесс грамматического истолкования

³⁵ Там же, с. 114.

³⁶ См. там же, с. 61.

приобретает двойственный характер: с одной стороны, «единство словесного значения» (общее) определяется исходя из множества отдельных случаев употребления слова; а с другой стороны, значение слова в частном (отдельном, случайном) употреблении определяется исходя из единства этих значений в основном (общем) значении слова. С внешней стороны эта герменевтическая процедура напоминает формально-логический метод индукции и дедукции: от частного — к общему и от общего — к частному. Однако Шлейермахер стремится подчеркнуть специфичность герменевтической операции по сравнению с логической. Логическому методу индукции и дедукции он противопоставляет метод «герменевтического круга».

Понимание, как мы это уже отмечали, представляет собой в сущности реконструирование «определенного конечного из неопределенного бесконечного», т. е. в данном случае реконструирование определенного значения слова исходя из двух неопределенных основ — общего (языка как такового) и индивидуального (конкретной речевой деятельности индивида). Это взаимное ограничение (и вместе с тем определение) двух самих по себе неопределенных сфер и выражает собой сущность мыслительной операции «герменевтического круга». Ее отличие от формально-логических операций индукции и дедукции состоит в том, что в последних отсутствует момент неопределенности: в процессе индукции определенные особенные (частные) значения обобщаются в такое же определенное общее значение; а в процессе дедукции соответственно из определенного общего значения выводятся не менее определенные частные значения.

По отношению к определению значения слова в рамках грамматической интерпретации «герменевтический круг» конкретизируется философом следующим образом: «исходя из данного употребления, определить значение» и, «исходя из значения, найти употребление, заданное в качестве неизвестного»³⁷. Чтобы понять какое-либо частное (особенное) словоупотребление, необходимо вначале овладеть единством словесного значения. Эта операция, как подчеркивает Шлейермахер, «самая трудная», но она является «основой всех других»³⁸. Для

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

выявления единства словесного значения он предлагает пользоваться методом аналогии и сравнения всех отдельных употреблений слова. Путем такой сравнительной процедуры в конечном итоге приобретается общая сфера значения слова, т. е. единство его значения. Однако эта сравнительная процедура, как показывает практика грамматического истолкования, для своего осуществления уже должна исходить из некоторого общего значения слова, т. е. возникает «круг». Разрешение «мнимой» апории герменевтического круга Шлейермахер, как уже отмечалось, видит в методе «дивинации». Интуитивное понимание представляет собой, с его точки зрения, проявление некой рационально необъяснимой, внутренней силы постижения. Без интуитивного (пророческого) акта, как заявил философ, вообще невозможен выход за рамки уже понятого.

С помощью «дивинации» герменевт определяет в самом общем (логически, рационально почти не фиксируемом) виде «исходный пункт» грамматического истолкования — единство словесного значения, т. е. общую сферу значения слова. Интуитивно чувствуя (ощущая) ее, он методом аналогии и сравнения отдельных случаев употребления слова в конце концов приходит к точной логической фиксации того, что вначале «провиделось» ему лишь в самом неопределенном виде. Процесс понимания совершается по кругу — от «дивинации» (интуитивного акта) к сравнительной процедуре, от аналогии и сравнения — снова к «дивинации». Оба метода — интуитивный и сравнительный, утверждает Шлейермахер, в равной степени необходимы для успешного осуществления любой конкретной герменевтической операции в рамках грамматического истолкования — для понимания особенного (индивидуального) значения (смысла) слова и предложения.

Существенная особенность грамматического истолкования заключается в том, что оно в основном носит объективный характер, ибо здесь внимание направлено на определение индивидуальных особенностей языка автора, только исходя из языка самого произведения без включения субъективных моментов творческого процесса созидания этого произведения. В противоположность грамматическому истолкованию психологическое открывает возможность для герменевта перейти от объективно данного языка произведения к субъек-

тивными моментам речи автора и «реконструировать» своеобразие его личности. Только благодаря психологическому истолкованию становится возможным, согласно Шлейермахеру, понять субъективную основу всех языковых модификаций автора, раскрыть ход его мыслей.

Психологическое истолкование Шлейермахер вначале называл «техническим». Так, в «Первом наброске 1809—1810 гг.» он писал о «грамматическом и техническом понимании»³⁹. Это же определение психологического истолкования как технического сохранилось в «Компендиумном изложении 1819 г.», в «Проекте второй части 1822 г.» и в «Отдельном изложении второй части 1826—1827 гг.»⁴⁰. Однако во вводной части к «Компендиумному изложению 1819 г.», а также в Речах о понятии герменевтики, произнесенных в 1829 г. в Берлинской Академии наук, философ называет антипод грамматического истолкования психологическим⁴¹. Только в последних лекциях по герменевтике он выделяет в психологическом истолковании две стороны — чисто психологическую и техническую⁴². Оба аспекта психологической интерпретации, взаимодействуя друг с другом, находятся в относительной противоположности. Оба они необходимы для понимания как речевого акта, так и произведения, ибо каждый из них рассматривает индивидуальный творческий процесс созидания произведения (и речевого акта) со своей особой точки зрения.

Метод психологического истолкования впервые в истории герменевтики был введен Фр. А. Вольфом⁴³. Первое (основное) правило истолкователя, согласно Вольфу, гласит: «Проникни в ситуацию и последовательность идей того, кто писал». Поворот, который совершил Вольф в сфере филологической герменевтики, не затронул теологическую. Теологи (И. Я. Рамбах, Я. Баумгартен и др.), занимавшиеся интерпретацией Священного писания, не испытывали никакого интереса к психологическому истолкованию. Они продолжали рассматривать Библию в качестве произведения, исключавшего какие-

³⁹ См. там же, с. 56.

⁴⁰ См. там же, с. 103, 106, 113.

⁴¹ См. там же, с. 76, 77, 137.

⁴² См. там же, с. 163.

⁴³ Wach J. Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, Bd 1. Tübingen, 1926, S. 68.

либо индивидуальные различия между ее авторами. Шлейермахер повернул теологическую герменевтику в сторону психологического истолкования. Это стало возможным после той критики канона Священного писания, которая была осуществлена в школе Землера. Выступая восприимчивым Вольфа, Шлейермахер вместе с тем, как подчеркивает Й. Вах, «бесконечно расширил, усовершенствовал и углубил» его исходные позиции.

Значительный интерес, проявленный Шлейермахером к психологической интерпретации, сближал его с кружком йенских романтиков. Шлегель и Новалис также разрабатывали вопрос о сущности и задачах психологического истолкования. От романтиков и Шлейермахера линия психологической герменевтики тянется к Шопенгауэру, связавшему психологию со своей метафизикой, к Дильтею, теоретически разрабатывавшему всю проблему психологического истолкования, и к Ницше, также занимавшемуся проблемами «субъективного» понимания.

Во второй части «Компендиумного изложения 1819 г.» Шлейермахер формулирует (с некоторыми пояснениями) семь правил психологического истолкования, называемого им здесь «техническим». В первом правиле говорится о том, что психологическое истолкование (как и грамматическое) должно начинаться с «общего обзора», который дает возможность понять «единство произведения и основные черты композиции»⁴⁴. «Единство произведения», т. е. его тема, рассматривается философом в качестве «принципа», руководящего автором, а «основные черты композиции» — в качестве его «своеобразной природы», раскрывающейся в процессе следования этому принципу. С психологической точки зрения единство произведения, его тема есть «предмет», который побуждает автора к творению. Однако автор «распоряжается» этим предметом по своему собственному усмотрению («своеобразным образом»). Индивидуальное своеобразие разработки темы отражается в «основных чертах композиции» произведения (в его архитектонике). По отношению к языку произведения индивидуальность автора проявляется в том, что он, с одной стороны, выступает как тот, кто развивает язык, творчески (по-новому) его формирует, а с другой стороны —

⁴⁴ *Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik*, S. 103.

как тот, кто пользуется им, кто сам является «его продуктом» (находится под его «властью»).

Второе правило говорит о необходимости применения и в психологическом истолковании принципа «герменевтического круга»: герменевт всегда должен иметь в виду взаимосвязь целого и части (при анализе как произведения в целом, так и любой его части). «Относительная противоположность понимания части и понимания целого, — подчеркивает Шлейермахер, — опосредуется тем, что любая часть допускает то же самое рассмотрение, что и целое»⁴⁵.

Третье правило истолкования требует «совершенного понимания стиля». Шлейермахер выступает против «узкого» понимания стиля только в плане «рассмотрения языка» произведения. Мысль и язык, с его точки зрения, постоянно «переходят друг в друга». Поэтому в стиле всегда отражается своеобразный способ мышления автора о каком-либо предмете. «Совершенное понимание стиля» может быть достигнуто, согласно Шлейермахеру, лишь «приблизительно» (четвертое правило).

Пятое правило определяет в качестве основной предпосылки психологического истолкования «уравнение» позиций автора и истолкователя. Исследователь еще до осуществления герменевтической процедуры должен иметь представление о том, как задан «предмет и язык» автору и каково «своеобразие» его манеры. В первом случае имеется в виду знание состояния литературы ко времени появления его произведения; во втором — подразумевается знакомство с творческой биографией автора, которое может дать предварительное понимание того, в чем следует искать его оригинальность.

Шестое правило говорит о необходимости и в психологическом истолковании пользоваться двумя методами — «дивинационным» и «сравнительным»⁴⁶. «Дивинация» (интуиция) предполагает проявление творческой активности герменевта в процессе психологического истолкования, ибо она предусматривает его непосредственное (и в то же время продуктивное) «вчувствование», «вживание» в некое постигаемое индивидуальное содержание. В противоположность «дивинационному» методу сравнительный полагает то, что должно быть

⁴⁵ Там же, с. 104.

⁴⁶ См. там же, с. 105.

понято, сначала как общее, в котором затем в результате сравнения выделяется своеобразное. Философ определяет интуитивный метод (метод непосредственного «вчувствования») как чисто женскую способность «познавать человека», а сравнительный (дискурсивный, аналитический) — как чисто мужскую. Шлейермахер подчеркивает неразрывную связь обоих методов психологического истолкования, которые в процессе осуществления герменевтической операции «не должны отделяться друг от друга», ибо «дивинация получает свою уверенность только благодаря подтверждающему сравнению, без которого она всегда может быть фанатичной». Сравнительный же метод в противоположность «дивинационному» не гарантирует понимание «единства»: «общее и особенное должны проникать друг в друга, а это происходит всегда только благодаря дивинации»⁴⁷.

Седьмое правило дает ориентацию в отношении понимания идеи произведения. Последнюю следует определять только исходя из объединения двух моментов — «материала» (т. е. содержания) и «круга действия» (т. е. адресата произведения)⁴⁸. Само содержание еще не обуславливает собой «способ исполнения». Цель произведения (его идея) лежит вне его и обычно определяется «характером» тех людей (того «круга»), для которых оно пишется.

Семь правил «технического» истолкования, данных в «Компендиумном изложении 1819 г.», позволяют получить самое общее представление о приемах Шлейермахера, касающихся понимания речи (произведения), исходя из своеобразия личности автора. Теоретически более углубленно (и развернуто) он освещает методику психологического истолкования в своих последних лекциях по герменевтике 1832—1833 гг.

Здесь различаются два вида психологического истолкования — чисто психологическое и техническое. Это обстоятельство свидетельствует о том, что к 30-м годам XIX в. произошли изменения в понимании философом отношений между мышлением и языком.

В своих ранних набросках по герменевтике философ исходил из тождества мышления и языка. Начиная с

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ См. там же.

1819 г. он отходит от этой точки зрения. В «Диалектике» 1831 г. (а точнее, в записи лекции) мы читаем, что «мышление и внутренний язык нельзя рассматривать как совершенно тождественные. В основе любого мышления лежит внутренний импульс. Это есть чистое мышление для себя в его абсолютной внутренней сущности, но, поскольку оно приобретает бóльшую определенность и становится мышлением о чем-то, возникает внутренний язык. Последний становится внешним, если мышление хочет стать мышлением для других»⁴⁹. Как видим, Шлейермахер различает, во-первых, внутренний импульс мышления, не связанный с языком (речью), мышление на этом уровне еще не выступает как мышление о чем-то; во-вторых, внутренний язык, когда мышление выступает в единстве с языком, но остается мышлением и речью «для себя», не для других; и, в-третьих, внешний язык, когда мысль сообщается посредством речи (языка) другим, т. е. ориентируется вовне.

Эта концепция отношения мышления и языка нашла свое отражение в позднем варианте шлейермахеровского учения о герменевтике. Согласно Шлейермахеру, задача понимания состоит в том, чтобы проникнуть за рамки внешнего (языкового) выражения (сообщения) мысли, т. е. выявить, какое внутреннее (индивидуальное) мышление легло в основу данной речи. Соответственно и герменевтика определяется как «техника» постижения внутренней сущности мышления исходя из его внешней, языковой формы. Предмет герменевтики, таким образом, наличествует для философа в двух отношениях — как внутреннее мышление и как внешний язык. В центре внимания оказывается сам процесс проявления мысли в ее языковой (т. е. эмпирически воспринимаемой) оболочке. Особый акцент делается на то, каким образом в этом процессе обнаружения мысли можно уловить индивидуальное своеобразие говорящего (автора произведения).

Так, во вводной части «Компендиумного изложения 1819 г.» Шлейермахер указывает, что «любой акт понимания есть перевернутый акт говорения», что благодаря ему «должно осознаваться, какое мышление лежало в основе речи»⁵⁰. Этой цели должны служить оба мето-

⁴⁹ Fr. Schleiermacher's sämtliche Werke, Abt. 3. Zur Philosophie, Bd 4. Berlin, 1839, S. 491.

⁵⁰ Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik, S. 76.

да истолкования, которые обуславливают и дополняют друг друга, — грамматический и психологический. Их задача заключается в том, чтобы установить, как индивидуальное мышление находит свое выражение в языке, претерпевая при этом известные изменения. Для этого необходимо, с одной стороны, знать объективно преднаходимый данным автором язык в его историческом развитии, а с другой — субъективные предпосылки его жизни и мышления.

Следует отметить, что вторую часть «Компендиумно-го изложения 1819 г.», посвященную психологическому истолкованию, Шлейермахер еще не разрабатывает в соответствии с новыми принципами, изложенными во вводной части. Только в Академических речах 1829 г. Шлейермахер дает развернутую разработку принципов «психологического» истолкования. Цель герменевтики теперь состоит в том, чтобы с помощью «дивинационной» и «сравнительной» процедуры «прояснить» процесс «обнаружения» внутреннего мышления во внешнем языке. Предметом герменевтики становится проявление мысли в языке, отношение между «производством мыслей» и их «формированием» в языке. Эти положения Шлейермахер развивает и в своих последних лекциях по герменевтике 1832—1833 гг. Здесь техническое истолкование уже не трактуется исходя из языка как направленное на понимание его индивидуального значения, а интерпретируется на основе «психологии» личности автора. Задача заключается в том, чтобы понять возникновение мыслей автора и их последующее языковое выражение. Вторая часть герменевтики называется теперь «психологическим истолкованием» и подразделяется на «чисто психологическое» и «техническое».

Различие двух сторон в психологическом истолковании объяснялось Шлейермахером фактом наличия в процессе языкового творчества (создания произведения) двух моментов — индивидуального (своеобразного) и общего (обязывающего, нормирующего). Это значит, что индивид, с одной стороны, свободен в своем «производстве мыслей» (чисто психологическое состояние), а с другой — находится под давлением «всеобщей формы» (языковой или литературной), которая, господствуя над ним, принуждает его к определенным образом организованному (оформленному) и «связанному» высказыванию (техническое состояние).

Творческий процесс имеет свою целенаправленную сторону, когда неопределенные, несвязанные мысли обретают определенность в замыслах и намерениях автора произведения. Мыслительное творчество индивида в этом случае уже оказывается «связанным» самим фактом возникновения определенного замысла (решения), т. е. формированием некой цели. Автор теперь вынужден подчиняться как общим законам мышления и языка, так и законам соответствующей (т. е. выбранной им) литературной формы (художественного жанра). Эта, техническая сторона творческого процесса и становится предметом технического истолкования. Последнее, согласно Шлейермахеру, имеет дело с «законченным мыслительным комплексом», чисто психологическое — с «неопределенными, текучими» мыслями⁵¹. В качестве иллюстрации «несвязной» речи Шлейермахер называет обиходную речь, описание путешествий («путевые заметки»).

«Относительная противоположность» между чисто психологическим и техническим истолкованием, как подчеркивает Шлейермахер, заключается в том, что первое имеет дело в большей степени с «возникновением мыслей из совокупного жизненного момента», а второе — в большей степени «со сведением к определенному мышлению или желанием изображения»⁵².

В практическом осуществлении психологического истолкования Шлейермахер предлагает соблюдать известную последовательность. Весь процесс психологического истолкования, с его точки зрения, следует начинать с исследования «решения» («замысла») автора; ибо именно решение задает произведению «единство» (т. е. тему) и направление его развития (т. е. постепенного развертывания внутренней формы во внешнюю). В основе любого произведения, согласно Шлейермахеру, т. е. его внешней, развернутой художественной формы, лежит некое «внутреннее ядро» (внутренняя форма). В нем содержались (в свернутом виде) и из него были развиты все мысли автора. «Внутреннее ядро» произведения философ непосредственно соотносит с личностью автора. Произведение в его внутренней сущности (замысле) понимается исходя из индивидуального «жизненного мо-

⁵¹ Schleiermacher F. D. E. Werke, Bd IV, S. 155.

⁵² Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik, S. 163.

мента». Оно выступает как развертывание в определенной внешней форме внутреннего, сокровенного замысла автора. В свою очередь этот замысел «укоренен» в самой его личности.

Следующая ступень в развитии герменевтической операции — переход к техническому истолкованию. Свободное «производство мыслей» автора уже в своем возникновении ограничивается как законами мышления (его формами), так и законами художественного изображения (т. е. литературного оформления замысла). «Поскольку некто, — указывает Шлейермахер, — в свободном решении и свободном деянии хочет довести нечто до сознания или изобразить осознанным, он вынужден следовать методу»⁵³. Это значит, что непосредственный свободный творческий акт писателя, выступающий в виде неопределенного импульса мысли (замысла), с необходимостью в процессе творчества подвергается методическому опосредованию, т. е. соответствующему ограничению и вместе с тем — конкретизации.

Методическую конкретизацию (развертывание) замысла Шлейермахер исследует в двух направлениях — со стороны «медитации» и со стороны «композиции» произведения⁵⁴. В первом случае в центре внимания герменевта оказывается процесс становления замысла, т. е. внутреннего оформления импульса в определенную мыслительную форму; во втором — внимание герменевта обращено уже на внешнюю (объективную) реализацию замысла, т. е. на его литературное оформление, на развернутое художественное выражение в определенном литературном жанре.

Хотя Шлейермахер пишет о последовательном осуществлении операций чисто психологического и технического истолкования, это не означает, что такая последовательность наличествует в реальном процессе языкового и литературного творчества. В последнем, наоборот, оба момента — индивидуальный (свободный) и общий (обязывающий, нормирующий) — функционируют одновременно, тесно взаимодействуя друг с другом. Даже самый неясный мыслительный импульс уже стандартизируется (нормируется) силой мыслительной формы. Точно так же усвоение автором той или иной формы

⁵³ Fr. Schleiermacher's sämtliche Werke, Abt. 1. Zur Theologie, Bd 7. Berlin, 1838, S. 153.

⁵⁴ *Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik*, S. 164.

во многом определяется спецификой внутреннего (неопределенного) мыслительного импульса. Импульс ограничивает (определяет) форму (общее), а форма в свою очередь ограничивает (определяет) импульс (индивидуальное).

В основе шлейермахеровского учения о психологическом истолковании лежит определенная, а именно развивавшаяся в этот период немецкими романтиками теория художественного творчества. Суть психологического истолкования философ видел в «реконструировании» субъективно-объективного творческого процесса создания любого произведения. Шлейермахер исходил из того, что в процессе художественного творчества наблюдается взаимодействие двух противоположных тенденций. Одна из них объективна, проистекает от материала, т. е. содержания, облекаемого в определенную форму. Единство формы и материала противостоит автору как внешнее (объективное). Другая тенденция субъективна: она исходит от автора, представляя собой его стремление к самовыражению («самоманифестации»). Под давлением формы исчезает самобытность автора (в произведении). Все то, что остается «вне» этого давления (т. е. «не определено изложением материала»), дает исследователю представление о своеобразии его мышления. Там, где единство произведения (единство формы и содержания) выступает в четкой и законченной форме, — там «самоманифестация» автора менее определена, т. е. личность автора слабо выражена в произведении. Авторская самобытность, оригинальность проявляется в самом замысле автора, в его «решении» создать определенное произведение. В процессе оформления этого решения происходит утрата самобытности. Автор подчиняется литературной форме, которую избирает (письмо, диалог и пр.). Лишь по тому, что в произведении осталось не определенным изложением материала, исследователь может судить об авторской самобытности.

3. «Универсальная» герменевтика Шлейермахера и современная философская герменевтика

Герменевтическое учение Шлейермахера оказало огромное воздействие на последующее развитие герменевтических изысканий не только в специальных областях

филологической (А. Бек, Ф. Бласс) и теологической герменевтики, но и в сфере общей герменевтики. Без преувеличения можно сказать, что все попытки, предпринимавшиеся буржуазными учеными с середины XIX в. и вплоть до наших дней, теоретически осмыслить процесс понимания так или иначе опираются на учение Шлейермахера как на свою важнейшую идейную предпосылку. Хотя истоки всех современных герменевтических теорий — Дильтея, Бульзмана, Хайдеггера, Гадамера, Сцонди и др. лежат в универсальной герменевтике Шлейермахера, каждая из них представляет собой (зачастую весьма) значительную модификацию ее основных принципов.

Подробный анализ специфических особенностей современной нам философской герменевтики не является задачей данной статьи, укажем, однако, на некоторые моменты восприятия ею и дальнейшего развития и трансформации в ней учения Шлейермахера для более ясного представления об особенностях этого учения.

Продуктивное воздействие герменевтика Шлейермахера оказала прежде всего на Дильтея, который обратился к ней, пытаясь найти теоретическое обоснование для наук о духе. Дильтей впервые стал рассматривать понимание как основополагающую функцию духовной жизни вообще. «Понимание и толкование, — писал он, — есть метод, который соответствует наукам о духе. Все функции объединяются в нем. Оно содержит в себе все истины наук о духе. В любом пункте понимание открывает мир. На основе переживания и понимания самого себя и в постоянном взаимодействии их обоих развивается понимание чуждых жизненных высказываний и личностей»⁵⁵. Только в процессе понимания осуществляется сама «жизнь» истории: «История повсюду там, где жизнь проходит и понимается»⁵⁶. Более тесно связав понимание с историей, «исторической жизнью» (чем это было в герменевтике Шлейермахера), Дильтей тем самым значительно расширил задачу понимания.

В работе «Возникновение герменевтики» Дильтей специально выделяет те положения учения Шлейермахера, которые, с его точки зрения, требуют дальнейшей разработки. Речь идет, в частности, о возможно-

⁵⁵ Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd VII. Leipzig — Berlin, 1927, S. 205.

⁵⁶ Там же, с. 225.

сти достижения общезначимой, объективной интерпретации. Такая возможность, по мнению Дильтея, лежит в основе самого понимания. «В нем, — пишет философ, — индивидуальность истолкователя и индивидуальность автора не противостоят как два несравнимых факта: обе образовались на основе общей человеческой природы, и благодаря этому совместному бытию людей создается возможность для речи и понимания»⁵⁷. Дильтей, как видим, очень точно выразил принцип, на котором, собственно, покоится вся теория понимания Шлейермахера. Из этой решающей предпосылки Дильтей последовательно развивает шлейермахеровское учение о личности (индивидуальности), приходя к следующему результату (также сформулированному в духе Шлейермахера): «Все индивидуальные различия в конечном итоге обусловлены не качественным отличием личностей друг от друга, а лишь различием степени их душевных процессов»⁵⁸. Дильтей (как и Шлейермахер) полагал, что в основе любой индивидуальности лежит нечто общее (общечеловеческое), которое и служит залогом понимания. Сущность понимания он усматривал в непосредственном (интуитивном) «вчувствовании», «вживании» субъекта в предмет понимания.

Такая трактовка понимающей процедуры существенно отличалась от шлейермахеровского учения о понимании. Как было показано выше, Шлейермахер рассматривал понимание в единстве двух противоположных моментов — субъективного и объективного, «дивинационного» (интуитивного) и сравнительного (исторического). В последующем же развитии герменевтических учений относительная противоположность субъективного и объективного (исторического) моментов понимания была превращена в абсолютную, причем сущность понимания стала идентифицироваться исключительно с интуицией (субъективной непосредственностью).

Переход к разделению «понимания» и «объяснения» еще до Дильтея был подготовлен и частично осуществлен в «исторической школе». Уже в «Очерке исторической науки» (1868 г.) последнего проводится различие между тремя «возможными научными методами»: «(философско- или теологическо-) спекулятивным, мате-

⁵⁷ *Dilthey W. Gesammelte Schriften*, Bd 5. Stuttgart, 1968, S. 329.

⁵⁸ Там же.

математически-физическим и историческим», сущность которых заключается в том, чтобы «познавать, объяснять, понимать»⁵⁹. Согласно Ю. Дройзену, «метод исторического исследования», заключающийся в «понимании», определяется «морфологическим характером его материала», каковым являются «человеческие высказывания». Возможность понимания обусловлена одинаковой «духовно-чувственной природой человека». Мы можем «понять», подчеркивает он, «животное, растение, вещи неорганического мира» лишь отчасти, лишь в известных пределах, т. е. «не в их индивидуальном бытии»; и только по отношению к человеку, его «высказываниям», мы ощущаем себя «как непосредственно одинаковые». Именно в силу этой «одинаковости» любое высказывание, будучи воспринятым, возбуждает в воспринявшем его человеке те же самые внутренние процессы. К примеру, услышав крик от страха, мы непосредственно ощущаем страх, испытываемый тем, кто кричал. Поэтому «акт понимания» осуществляется как «непосредственная интуиция», как «творческий акт»⁶⁰. Таким образом, сущность «понимания» как метода исторической науки в отличие от «объяснения» как метода физико-математических (естественных) наук Дройзен усматривает в интуитивном постижении «исторического материала» в его неповторимо своеобразном значении (в его индивидуальности).

В стиле «исторической школы» Дильтей в «Введении в науки о духе» (1883 г.) также обосновывает существенное различие между естественными и духовными науками, что делает необходимым использование в них двух абсолютно противоположных методов — «объясняющего» («разделяющего») и «понимающего». Несколько позднее, в 1894 г., в сочинении об идеях описательной и аналитической психологии Дильтей выдвигает ставшую ныне широко известной формулу: «Природу мы объясняем, душевную жизнь понимаем».

Дройзен, Дильтей (а также Риккерт) в отличие от Шлейермахера исходили из абсолютной противоположности методов «понимания» и «объяснения», каждый из которых становился определяющим для своей собственной сферы знания — исторической (духовной) и естест-

⁵⁹ *Droysen J. G. Grundriss der Historik. Leipzig, 1868, S. 11.*

⁶⁰ См. там же, с. 9, 10.

венной. Если в герменевтическом учении Шлейермахера процесс понимания осуществлялся в единстве иррационального (субъективного) и рационального (объективного) моментов, то в концепциях указанных философов понимание координируется уже только с иррациональным постижением «духовного».

Иррационализмом проникнуто, заметим, и толкование понимания уже в XX в. в «онтологической герменевтике» М. Хайдеггера. Хотя философски-иррационалистическое толкование феномена понимания, характерное для «онтологической герменевтики» М. Хайдеггера, существенно отличается от шлейермахеровского учения о понимании как «историческом и дивинационном», «субъективном и объективном» реконструировании какой-либо данной речи, в нем все-таки присутствует (в сильно измененном виде) отголосок требования «вживания», «вчувствования», т. е. непосредственного единства понимающего и понимаемого.

В развитии герменевтической теории после Шлейермахера — в рамках «исторической школы», «философии жизни», в «онтологической герменевтике» Хайдеггера — сохраняется значение «герменевтического круга» как одного из основных принципов понимания. И Дройзен и Дильтей подчеркивали, что отдельное понимается исходя из целого («исторической связи» или «жизненного единства»), а целое — исходя из отдельного и что понимание отдельного предполагает предварительное понимание целого. Оба философа, собственно, не внесли в трактовку «герменевтического круга» ничего нового по сравнению с учениями Шлейермахера или Аста. Лишь в «онтологической герменевтике» Хайдеггера этот принцип претерпел существенную модификацию.

У Хайдеггера в отличие от Шлейермахера «круг» раскрывает специфику взаимоотношения понимания и истолкования. Для Шлейермахера понятия «понимание», «истолкование», «объяснение» в общем были однопорядковыми (синонимичными), т. е. не заключали в себе каких-либо принципиальных различий. В последующем развитии герменевтических теорий стало осуществляться строгое разграничение не только понимания и объяснения, но и понимания и истолкования⁶¹. Оба филосо-

⁶¹ Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd 5, S. 318—319; Betti E. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, 1962, S. 11.

фа включают в процесс понимания момент непосредственности, интуиции, выражающей суть так называемого «предпонимания». Следует подчеркнуть также, что этот иррациональный момент вообще настолько усиливается в герменевтическом учении Хайдеггера, что есть все основания говорить о философском иррационализме как его гносеологической основе; это, конечно, не вполне характерно для герменевтики Шлейермахера, в которой «дивинация» носит подчиненный характер.

Проблема «предпонимания» находится также в центре учения о герменевтике, развитого Гадамером.

Следует подчеркнуть, что вопрос об отношении герменевтики и истории остался вне специального рассмотрения Шлейермахера. Мы знаем, что, во-первых, философ не относил знание исторических взаимосвязей к самому процессу понимания, считая его лишь необходимой предпосылкой понимания; во-вторых, расширяя сферу действия герменевтики, распространяя ее на понимание не только «священных» или классических литературных текстов, но и любых других текстов на родном и чужом языке, а также живой речи (диалога, беседы и пр.), он не признавал (или не хотел признавать) существования какого-либо различия в задачах, стоящих перед истолкованием текстов (документов) прошлых эпох и живой устной речи. Именно то обстоятельство, что Шлейермахер не видел никакой разницы в понимании речевых актов и исторических источников (памятников), свидетельствовало о том, что сама проблема понимания истории не была им поставлена и тем более как-то осознана. Поэтому постижение индивидуальности автора произведения (вообще какого-либо текста, документа) было для него психологической, а не исторической задачей.

Эту чисто психологическую интенцию Шлейермахера воспринял Дильтей, для которого понимание также представляло собой лишь «психологическое реконструирование», оторванное и не связанное с историческими отношениями. Однако, если для Шлейермахера историческое различие между текстом и истолкованием служило лишь необходимой предпосылкой истолкования, Дильтей делает определенный шаг в направлении включения его в само герменевтическое мышление. Он полагает, что человек может познать «общую человеческую природу» (т. е. то общечеловеческое, что лежит в

основе индивидуальности) только в процессе самой истории.

В противоположность психологическому истолкованию Шлейермахера и в итоге критического переосмысления изменений, внесенных в него Дильтеем (ибо в них, с его точки зрения, недостаточно глубоко отражена историчность понимания в ее герменевтической структуре⁶²), Гадамер теснее увязывает герменевтику с историей. Различие между прошлым, т. е. духовной ситуацией автора текста, подлежащего истолкованию, и современным, т. е. духовной ситуацией истолкователя, приобретает существенное значение для самой понимающей процедуры.

Согласно Гадамеру, историческая дистанция между истолкователем и временем создания произведения отнюдь не затрудняет, а, наоборот, облегчает процесс понимания⁶³. В связи с этим он подвергает критике требование герменевтических учений Шлейермахера и Дильтея, касающееся слияния, «уравнения» истолкователя и автора текста, «забвения» первым самого себя в своей собственной исторической ситуации. Требованию «уравнения» Гадамер противопоставляет принцип «слияния горизонтов»⁶⁴. «Горизонты» истолкователя и автора текста (т. е. их духовные ситуации) различны в силу исторической дистанции между ними. Однако это различие определяет лишь самую начальную стадию процесса понимания. «Горизонт» истолкователя (т. е. его духовный, мыслительный мир как основа некоего предварительного понимания произведения) гибок и подвижен, обладает способностью к изменению, «расширению». В процессе истолкования он «расширяется» за счет включения в себя своеобразного, всецело определенного соответствующей духовной исторической ситуацией «горизонта» автора текста (произведения). Вследствие этого возникает новый, «общий» горизонт, как бы охватывающий собой «горизонты» истолкователя и автора.

Проникновение в историческую ситуацию, подлежащую пониманию, всегда означает, как подчеркивает Гадамер, «возвышение к более высокой всеобщности, которое преодолевает не только собственную партикуляр-

⁶² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, S. 228.

⁶³ См. там же, с. 280.

⁶⁴ См. там же, с. 286—290.

ность, но и партикулярность другого»⁶⁵. Истолкователь, который вначале осознавал историческое отличие текста от собственного «горизонта», в процессе понимания приходит к образованию нового, «всеохватывающего» горизонта и этим самым как бы преодолевает ограниченность своего, исторически обусловленного «предпонимания» («предубеждения»).

Таким образом, если в герменевтике Шлейермахера (и Дильтея) речь шла о требовании непосредственного слияния прошлого и настоящего как необходимом условии осуществления понимания, то в герменевтическом учении Гадамера в основу понимающей процедуры кладется принцип сохранения исторической дистанции между ними. Условием (предпосылкой) понимания уже является не «уравнение» истолкователя и автора произведения, не его «вживание» в личностное своеобразие последнего, а «слияние горизонтов», т. е. опосредованное отношение прошлого и настоящего, при котором сохраняются их специфические особенности.

Выделяя некоторые моменты герменевтического учения Шлейермахера, воспринятые и развитые или, наоборот, преодоленные в последующей герменевтической традиции, следует также отметить, что в современной буржуазной герменевтике наличествуют и сосуществуют самые различные версии этого учения (зачастую исключаящие друг друга). К примеру, та интерпретация герменевтики Шлейермахера, которую развивает Сконди, конфронтирует с дильтеевской, а обе они отличаются от интерпретаций, даваемых Гадамером или Бульманом. Хотя каждая из этих интерпретаций не претендует на адекватность или во всяком случае близость к подлинному учению Шлейермахера, их характерные особенности во многом обусловлены реакционными философскими (и мировоззренческими) установками их авторов.

Довольно неустойчивый (и даже искаженный) «образ» герменевтического учения Шлейермахера, возникший в современной буржуазной философской герменевтике, нуждается в коррекции. Последняя должна прежде всего учитывать, что от него пошла линия развития герменевтики к Дильтею, а далее к Хайдеггеру, которые усилили иррационалистические мотивы, присутствовавшие в творчестве Шлейермахера.

⁶⁵ Там же, с. 288.

С. Ф. Одуев

**ГЕРМЕНЕВТИКА
И ОПИСАТЕЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ
В «ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ»
ВИЛЬГЕЛЬМА ДИЛЬТЕЯ**

«Философия жизни» была первой открытой альтернативной акцией буржуазного теоретического сознания в его противоборстве с марксизмом, с мировоззренческими и методологическими функциями диалектического и исторического материализма. Ее появление в значительной (если не определяющей) мере было обусловлено задачами идеологического перевооружения, возникшими перед буржуазной философией в последней трети XIX столетия, когда марксизм становится ведущим идейно-философским течением. Она возникла и развивалась как реакция на мировоззренческую индифферентность господствовавших в буржуазном философском мышлении того времени позитивизма и неокантианства, с одной стороны, и на их гносеологический формализм — с другой. Новая историческая ситуация в развитии капитализма и классовой борьбы, расщепляющей это общество, требовала от его теоретиков выработки более активного мировоззрения, способного не только удерживать линию официальной обороны против марксизма, но и расширить историческую перспективу буржуазных отношений господства и подчинения как «естественного» строя бытия, «вечного», неизбывного порядка жизни, а также «новых» методологических установок в противовес марксизму, утверждающему строгий монизм научного познания и методологии научного исследования, на которых зиждется материалистическое понимание истории.

«Философия жизни» вырастает из осознания кризиса буржуазного мировоззрения, буржуазных идеалов и цен-

ностей и открыто выражает претензии преодолеть этот кризис на почве мнимой «переоценки всех ценностей», отказа от ошибок и заблуждений предшествующей метафизики, выработки «нового» мировоззрения, якобы возвышающегося как над материализмом, так и над идеализмом, и «нового» метода философской интерпретации исторической и наличной действительности, обращенно-ко к чувству и интуиции, к «жизненному опыту», к «фактам самой жизни».

Начиная с «философии жизни», согласно Ортеге-и-Гассету, ведущей философской традицией становится отрицание традиции. Если в этих словах и есть какая-то доля правды, то только в том смысле, что отрицанию подвергается не предшествующая философия вообще в ее метафизическом облике, а прежде всего ее прогрессивные результаты и следствия, содержащие зерна объективной истины, добытой путем пытливого научного поиска. Отрицание философских традиций, преемственности является скорее всего бравадой, рассчитанной на внешний эффект. Пример Вильгельма Дильтея, первого систематизатора «философии жизни», подтверждает это заключение.

Дильтей придал «философии жизни» структурную форму, которая поставила ее на один уровень с другими академическими философскими школами. Благодаря в первую очередь усилиям Дильтея это философское течение обрело в конце XIX — начале XX столетия широкое распространение и воздействие, особенно на интеллигенцию, создало, насколько позволял сознательный иррационализм и субъективизм этой системы, свой категориальный и понятийный инструментарий. В качестве базисного основания мировоззрения в философии Дильтея полагается «сама жизнь» (прежде всего в ее духовно-эмоциональных проявлениях), а в качестве метода — герменевтика, возведенная в ранг определяющего, основного принципа интерпретации исторического и духовного бытия человека.

При этом Дильтей не мог, конечно, миновать традиций; напротив, он должен был связать свою философскую систему (в гносеологическом, мировоззренческом и методологическом планах) с уже накопленным теоретическим материалом так, чтобы она могла быть воспринята в качестве его обобщения и дальнейшего развития.

Прежде всего он апеллирует к Канту. Философия,

по мысли Дильтея, чтобы стать знанием о действительном мире, в котором живет и действует индивид, о мире, «каков он есть и каким он должен быть», и выполнить задачи жизненной, идеологической и нравственной ориентации, должна вновь вернуться к кантовскому трансцендентальному идеализму, определившему в качестве исходной и «вечной» проблемы философского исследования вопрос о том, каким образом дан человеку непознаваемый мир вещей в себе, становящийся наличным для него лишь в «переживании и представлении», в чувствах и душевных движениях. Как видим, Дильтей констатирует прежде всего эмпирический характер человеческого знания и конструирует из этой констатации понятие «жизненный опыт». На основе данного понятия философ строит «реальную метафизику жизни», которая, по его замыслу, призвана преобразовать кантовский агностицизм в радикальный, субъективно-антропологически фундированный иррационализм, изгоняющий научное знание из всех сфер жизнедеятельности. Согласно Дильтею, Кант смог решить сформулированную им «вечную» проблему только наполовину — применительно к теоретическому разуму, оставив ее открытой для исторического знания. Решение этой стороны проблемы выпало, как считает Дильтей, на его долю, что он и пытался осуществить в развернутой им «критике исторического разума».

В обосновании некоторых своих идей Дильтей охотно ссылается на Гегеля. Влияние последнего легко угадывается, например, в понятиях «самопознание», «абсолютный дух», «объективация жизни», представляющих собой превращенные формы гегелевских категорий, раскрывающих самодвижение абсолютной идеи. Но и здесь не обнаруживается прогрессивной преемственности, напротив, субъективная диалектика жизни вступает в конфликт с объективной диалектикой прогресса человеческого познания.

Особенно настоятельны у Дильтея отсылки к авторитету Гёте, которого он считает своим первым учителем по философии жизни. Но и в данном случае преемственность не является сколько-нибудь органической. Обращение к натурфилософским изысканиям и поэтическим образам веймарского мудреца, подчеркивающего творческий характер жизни, служит лишь поводом для широких философских обобщений иного рода: мысли естество-

испытателя и поэта, глубоко и ярко запечатлевающие динамизм жизненных процессов и человеческих страстей, поднимаются на уровень всеобщих методологических принципов основанной на фундаменте «переживаний» философии; их конкретное научное и поэтическое содержание растворяется в иррациональном потоке жизненных импульсов бытия.

Однако действительная преемственность философских идей заявляет о себе с большой наглядностью тогда, когда Дильтей обращается к непосредственным истокам метода и стиля своего философствования, в частности герменевтики. Рассматривая возникновение и развитие герменевтики, Дильтей выявляет ее различные аспекты у софистов, для которых, по его мнению, искусство герменевтики было главным звеном в логической цепи их субъективистских построений, у отцов церкви, использовавших герменевтику в качестве решающего аргумента защиты христианской ортодоксии, у первых критиков Священного писания, у которых логика интерпретации была инструментом разоблачения религиозных догм, у немецких романтиков, обосновавших герменевтику как исходный способ интерпретации исторических памятников, литературных источников, произведений архитектуры и живописи. Дильтей как бы приводит все эти аспекты к единому основанию, на котором затем создает свою теоретическую конструкцию, стягивая ее тугим герменевтическим узлом.

Герменевтика, если ее понимать как объяснение, интерпретацию бытия, общественных отношений, смысла и цели человеческого существования, действительно всегда была неотъемлемой функцией философии как специфической области человеческого знания. Философы лишь различным образом объясняли, интерпретировали мир, констатировал К. Маркс, указывая на ограниченность прежних философских доктрин, которые не выдвигали задачи коренной, революционной перестройки этого мира. Дильтей также принципиально не желает выходить за рамки старой, традиционной философии, усматривающей свою миссию лишь в объяснении мира, в интерпретации различных сторон человеческого бытия с определенных мировоззренческих позиций. На большее, по его мнению, философия не может посягать.

Дильтей уделяет больше внимания критическому рассмотрению различных типов философских (основан-

ных, как он полагает, на «метафизике») мировоззрений, пытается показать их несостоятельность или ограниченность с точки зрения «философии жизни» в ее дильте-евском варианте. Многочисленные формы мировоззрений возникают на почве множественности «оттенков в отношении людей к миру» и в конечном итоге представляют собой, по его мнению, не что иное, как различные способы интерпретации природного и духовного бытия, стремление разгадать «загадку жизни» исходя из определенных оценочных суждений, претендующих на общезначимость и вступающих в борьбу между собой за власть над душой человека¹.

Основной «порок» этих мировоззрений Дильтей видит в том, что они склонны объяснять природу и духовный мир человека монистически, полагая природу либо дух в качестве первичного, определяющего и детерминирующего по отношению ко вторичному, тогда как, по его убеждению, они по внутренней организации и структуре настолько отделены друг от друга, что методы их постижения и интерпретации принципиально несоединимы: если в природе господствует закономерность и законы ее движения и развития могут быть отражены и объяснены в логически обоснованном, понятийном мышлении, то каждое явление духа, в котором выражается сокровенный смысл жизни, индивидуально, неповторимо, не имеет аналога и потому интеллектуально-логически непостижимо, иррационально и может быть схвачено лишь в переживании, в интуиции, творческом озарении. Несостоятельность прежней философии Дильтей объясняет притязаниями каждой из ее бесчисленных систем на теоретическую общезначимость и универсальность своих методологических положений, обязательных для всех областей знания, стремлением представить ее как некую науку наук, стоящую над всеми другими науками. На самом же деле, полагает Дильтей, философия сохраняет свои prerogatives только в сфере описания и интерпретации духовных явлений, в науках о духе.

Может создаться впечатление, что философа не удовлетворяет ни материалистическое истолкование мира, утверждающее первичность бытия и вторичность рождающегося в ходе его эволюции сознания, ни идеалисти-

¹ См.: Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. — Новые идеи в философии. Сборник № 1. Спб., 1912, с. 132, 135.

ческая концепция «творящего мир разума» (объективного и субъективного духа). Первое настолько явно проступает в его произведениях, что, пожалуй, не нуждается в доказательствах. «При материалистическом понимании, — категорично заявляет философ, — нет места для восприятия мира с точки зрения ценности и цели. Здесь ценности и цели оказываются порождениями бессознательно творящей природы и представляют особую важность только для человека, потому что внутренняя жизнь заставляет его сознавать себя центром мироздания и все мерить мерою своих чувств, стремлений и целей»².

Что же касается идеализма, то его критика у Дильтея носит формальный характер и отнюдь не затрагивает мировоззренческих оснований. Особенно импонирует философу «идеализм свободы» (субъективный идеализм, одним из вариантов которого как раз и является «философия жизни»), который, по его восторженной оценке, «строит героически-величавый образ сверхчувственного мира», созданный «идеалом бесконечного устремления»³. Открыто отдается и дань почтения объективному идеализму, совершающему «восхождение духа к созерцанию вселенского единства бытия и ценности»⁴. Дильтей стремится мировоззренчески и методологически активизировать идеализм, подправить и подновить его своей теоретической концепцией. Однако его собственная концепция не выходит за рамки традиционной метафизики, против которой философ на словах восстает. Он лишь усиливает герменевтический настрой предшествующих метафизических систем, выдвигая герменевтику на передний край в обострившемся противоборстве материализма и идеализма в качестве методологического рычага, при помощи которого он хотел бы осуществить «свой» коперниковский переворот в науках о духе, в историческом сознании.

Таким образом, резко разграничивая естественные и гуманитарные науки по их задачам, сущности и методам, Дильтей пытается разрушить монизм научного познания, которого в основном придерживалась предшествующая прогрессивная философская традиция, освободить науки об обществе, и прежде всего философию,

² Там же, с. 163—164.

³ См. там же, с. 171.

⁴ Там же, с. 177.

от «предрассудков разума». Главная роль в этом отводилась им герменевтике, разработку которой философ предпринимает прежде всего на базе так называемой описательной психологии.

Рассмотрим более подробно, что представляет собой герменевтика в ее дильтеевской интерпретации, какие функции призвана она выполнять, какая роль отводится ей в науках о духе, в философии, в объявленной Дильтеем «критике исторического разума».

Следует оговориться, что Дильтей никогда и нигде открыто не объявляет себя противником всякой науки, в том числе и общественной. Формально он лишь разделяет естественные и общественные науки по их содержанию, направленности и методам. И только в результате логико-гносеологического и идейно-мировоззренческого анализа его философской концепции можно уяснить, что лейтмотивом теоретического поиска Дильтея является не стремление к истине, а попытка вытеснить науку, научное знание, научное исследование, когда речь идет о феноменах общественной жизни, общественного сознания и бытия, истоков и целей человеческих действий, законов исторического развития, оттеснить человеческий разум на задворки, во всяком случае превратить его в придаток, в служанку чувств, страстей, воли, «безосновных побуждений жизни». К этому заключению пришел еще Г. Риккерт, который резюмировал, что Дильтей «одним из первых во многих пунктах восстает против всякого рационализма, т. е. против мнения, что сущность вещей кроется в доступном рассудку и объяснимом»⁵. В этом — суть дильтеевской герменевтики.

Дильтей аттестует герменевтику как специфическую науку, как сферу научного познания, где открывается отдельной личности мир, в котором она живет, смысл и цель ее существования и т. д. Роль герменевтики в данном процессе определяется спецификой самого объекта познания, суть которой — жизнь индивида, индивид как «психофизическое целое»; в этой «жизненной единице» с помощью описательной психологии можно обнаружить все элементы, составляющие общество и историю. Герменевтика с ее императивом исходить из жизни «какова она есть» опирается на индивидуальное сознание,

⁵ Риккерт Г. Философия жизни. Пг., 1922, с. 30—31.

точнее — на способность индивида переживать психологические связи и понимать их в другом. Ее назначение — найти адекватное переживание через сопереживание и сопонимание, из которых и складывается знание истории и наличного социального бытия. Науки о духе имеют перед естественнонаучным знанием те преимущества, что «их предметом выступает не чувственно данное явление, не голая рефлексия действительности в сознании, а сама непосредственная внутренняя действительность, это и есть как раз внутренне переживаемая связь. Однако уже из того способа, в котором дан внутренний опыт этой действительности, вытекают большие трудности для его понимания»⁶. И здесь на помощь познающему индивиду должна прийти герменевтика, искусство интерпретации.

Согласно установкам дильтеевской «философии жизни», индивид делает своим «жизненный опыт» других индивидов путем соотнесения своего «Я» с другими «Я». Но поскольку чужое бытие является ему данным извне, в актах чувства, поступках и действиях, он может усвоить чужой опыт лишь при помощи подражания (или сопереживания), которое переводит данное извне во внутреннее состояние.

Каким же образом индивидуально формирующееся осознание может подняться к объективному пониманию? Только с помощью системы знаков, посредством которых чувственно данное извне доводится до индивидуального сознания, отвечает Дильтей. Знаки же эти не раскрывают себя в непосредственной конкретности, они нуждаются в определенном истолковании, в интерпретации, открывающей возможности объективации чужого жизненного опыта через индивидуальное понимание.

Термин «понимание» в данном случае отнюдь не однозначен с познанием, тем более научным, он всецело обусловлен индивидуальной способностью интерпретации, всегда связанной лишь с актом сопереживания (подражания). Поэтому Дильтей предупреждает о методологической неправомерности применения понятия «интерпретация» по отношению к явлениям природы, здесь оно допустимо только как образное выражение.

⁶ *Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd I. Stuttgart, 1959, S. 128—129, 318.*

Под пониманием, находящим свое завершение в интерпретации, подразумевается такой процесс, в котором посредством чувственно воспринимаемых знаков познается психическое. «В камне, мраморе, музыкальных звуках, в жестах, словах, почерке, поступках, в хозяйственном порядке и настроениях, — говорит Дильтей, — взывает к нам человеческий дух и требует истолкования... Если я хочу понять Леонардо, то этому одновременно сопутствует интерпретация поступков, картин, образов и сочинений, слитых в единый гомогенный процесс»⁷.

Дильтей не скрывает, что понимание (и соответственно истолкование, герменевтика) всегда мировоззренчески направлено и различается по степеням, которые обуславливаются прежде всего интересами. Интересы же, как известно, в свою очередь детерминированы социально, общественными отношениями. Дильтей, конечно, избегает подобного прямого вывода. Напротив, он градирует интересы психологически, диапазоном их проявления: мелкие и большие, поверхностные и глубокие и т. п. Отсюда он пытается вывести заключение об уровне их объективности (чем глубже, например, интерес, кстати нередко отождествляемый с личностным вниманием к предмету понимания, тем объективнее раскрывается в нем характер истолкования). Напряженное внимание (интерес) может стать, сообразно такому пониманию, процессом, в котором достигается степень объективности, фиксирующей жизненные процессы в их реальной фактичности. «Такое, подобное искусству (Kunstmenge), понимание продолжительно фиксируемых жизненных проявлений, — заключает Дильтей, — мы называем истолкованием, или интерпретацией»⁸.

Философ настойчиво подчеркивает генетически важную роль искусства (литературы, живописи, музыки и т. д.) в становлении и развитии герменевтики и ее правил. Герменевтическая наука, пишет он, возникла из борьбы различных направлений в области толкования жизненно важных произведений художественного творчества. Изначально «она является учением об искусстве истолкования письменных памятников»⁹, а затем — произведений живописи, архитектуры, музыки.

⁷ См. там же, с. 318—319.

⁸ Там же, с. 319.

⁹ Там же, с. 320.

Одной из характерных черт «философии жизни» является сближение ее методологических и мировоззренческих установок с художественным творчеством, «свободное» философствование, не связанное жесткими нормами понятийно-категориального аппарата, перевод действительности на язык образов, символов и знаков и их последующая, основанная на интуиции и внутреннем озарении интерпретация. Правда, Дильтей уделял внимание и формированию понятийно-категориального инструментария, чтобы ввести «философию жизни» в академическое русло, но этот инструментарий, хотя и сведенный к определенной логической системе, коренным образом отличен от традиционного и может служить примером «освобожденного» от традиций философского мышления.

Дильтей ориентирует герменевтическую функцию своей философии прежде всего на художественную литературу, особенно на поэзию, подчеркивая значение последней для понимания духовной жизни и истории, которая только в языке человеческого «Я» находит свое исчерпывающее выражение. Решающим в истолковании «исторической действительности», «жизненного опыта» является «остаток человеческого бытия», его критическое осмысление с точки зрения «самой жизни». Большие писатели и поэты — «великие мастера истолкования»¹⁰, отмечает философ. В первую очередь — поэты. Ибо поэзия в отличие от других искусств «избавляет душу от бременной действительности, значение которой она ей вместе с тем открывает. Она утоляет тайную тоску человека, ограниченного судьбой или собственным решением. Жизнь — ее (поэзии) исходный пункт, отношение к людям, вещам, природе — живое зерно для нее; так из потребностей объединить опыт жизни возникают мировые настроения... Черпая из источника жизни, поэзия неизбежно должна... выражать жизнепонимание. Это жизнепонимание дается поэту самой жизнью... Оно развивается с развитием поэзии, которая неотступно идет шаг за шагом к своей цели — понять жизнь из нее самой, дав ей свободно воздействовать на душу своими величавыми очертаниями»¹¹.

¹⁰ См. там же, с. 319—320.

¹¹ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. — Новые идеи в философии. Сборник № 1, с. 146, 147.

В таком же плане и с такой же патетикой говорит Дильтей и о значении и роли собственной философии. Герменевтика образует тот мост, через который осуществляется переход «философии жизни» к искусству и на котором происходит их встреча, взаимопереплетение мировоззренческих и методологических функций, способов и приемов воздействия на душу человека. При этом речь идет, разумеется, не о реалистическом искусстве, а об искусстве символов и знаков, с преимущественной ориентацией на немецкий романтизм.

Акцент в осмыслении «реальностей жизни» на понимание (истолкование или интерпретацию, что по своей сути одно и то же) не приводит Дильтея к отрицанию теории познания. Подобный акт лишил бы «философию жизни» ее академической респектабельности, о которой так радел философ. Понимание у Дильтея становится ядром «новой» гносеологии, превращается в ключевую категорию познания, через которую постигается «жизненный опыт» и которая определяет познавательные возможности и границы наук о духе, детерминируя их таким способом, в котором индивиду «первоначально даны психологические факты» (а не объективная действительность). Герменевтика, возникнув из потребностей глубокого и общезначимого знания как филологическое мастерство, постепенно выработала необходимую сумму правил и порядок их применения, пишет философ, и теперь нуждается в философских обобщениях, которые делают ее неперемнным условием функционирования любой науки о духе. Только в понимании и через понимание достигается общезначимое знание. Понимание, констатирует Дильтей, есть «процесс, в котором, исходя из чувственно данных проявлений духовной жизни, осуществляется ее познание»¹².

В специальной работе о герменевтике Дильтей настаивает на тождестве терминов «понимание», «истолкование» и «интерпретация». Не поступаясь истиной, можно сказать, что тождество этого триединства охватывается им в понятии «герменевтика». Показательно, что только на двух смежных страницах своей работы «Возникновение герменевтики» он дважды воспроизводит почти дословно одно и то же определение, подтверждающее

¹² Diltthey W. Gesammelte Schriften, Bd V. Stuttgart, 1968, S. 320—322.

наше заключение: 1) «соотнесенное искусством понимание зафиксированных на письме жизненных проявлений мы называем толкованием, интерпретацией»; 2) «учение об искусстве понимания постоянно зафиксированных жизненных проявлений мы называем герменевтикой». И тут же резюмирует: «Понимание... является основополагающим методом всех последующих операций в науках о духе»¹³.

Дильтей по сути дела пытается возвести герменевтику, представленную в его собственной интерпретации, в ранг науки, учения, определяющего методологические принципы всех наук о духе. Правда, сам он чаще всего говорит о герменевтике как об искусстве (или мастерстве), причем об искусстве, насквозь проникнутом субъективизмом. «Интерпретация является плодом индивидуального искусства, и искусство овладения ею зависит от гениальности интерпретатора». И хотя философ не упускает возможности сказать, что интерпретация по своей трудности и назначению является «предметом беспредельной работы человеческих поколений»¹⁴ (прежде всего в области искусства и истории), тем не менее ее полномочными представителями всегда выступали гениальные поэты и мыслители, пророки и прорицатели.

И все-таки Дильтей предпочитает действовать на поле науки, и притом в роли новатора, раскрывающего тайну объективно неизбежного, на его взгляд, расчленения ее единого потока на два течения, полярно не совпадающих в своих истоках, направленности и конечных результатах, — науки о природе и науки о духе. Первые интересуют его лишь как предмет противостояния, в науках же о духе он чувствует себя первопроходцем. Расчленение осуществляется по такой схеме: если в науках о природе познание изучаемых объектов и процессов становится возможным благодаря проникновению в их закономерное движение и развитие путем «измерения и исчисления в опыте и содержащихся в последнем правилах», то в науках о духе всякое абстрактное положение становится достоверным и очевидным лишь через его отношение к духовной жизни, как она представлена в переживании и понимании. Категория «понимание» является основополагающей для наук о духе,

¹³ См. там же, с. 332—333.

¹⁴ См. там же, с. 332.

отсюда возникает задача — определить ее теоретико-познавательные характеристики¹⁵.

Однако, следуя требованиям герменевтики, Дильтей сужает рамки своей «гносеологии» настолько, что сводит ее проблематику к формальной возможности индивида, индивидуального «Я» понять другое «Я», чужой внутренний мир и «жизненный опыт» и объявляет ее самым важным делом философии. Эта проблема принципиально решается им путем движения от единичного к целому и от целого к единичному. Но этот диалектический постулат остается по существу философом не раскрытым.

Индивид является для Дильтея исходным пунктом понимания, поскольку именно от него идут импульсы к познанию другого «Я», внешней среды. Существование внешнего мира философом не отрицается, более того, признается необходимым условием герменевтического понимания. Однако это признание остается формальным, поскольку в конечном итоге оказывается, что общезначимое знание возникает из опыта, воспринимаемого субъективно — через его индивидуальное переживание и истолкование. Именно так возникает и решается в дильтеевской философии объявляемая основной теоретико-познавательная проблема анализа понимания. «Поскольку герменевтика, — постулирует Дильтей, — отправляется от этой теоретико-познавательной проблемы и ставит своей целью ее разрешение, тем самым она подходит к великому поставленному сегодняшней наукой вопросу о структуре и первооснове наук о духе в их внутренней соотнесенности. Ее проблемы и ее предложения становятся животрепещущими»¹⁶.

Перед философией, считает Дильтей, встают задачи логического обоснования герменевтики. Он пытается наметить решение, наполняя категории логики «новым» герменевтическим содержанием. Разумеется, философ не отвергает и не опровергает элементарные правила логики и логические операции, которые применяются как в науке о природе, так и в науке о духе. Индукция и дедукция, анализ и синтез, сравнение и аналогия и т.д. не лишаются формальных прав, но в сфере общественных наук им придается иной статус. Относительно ин-

¹⁵ См. там же, с. 333—334.

¹⁶ Там же, с. 335.

дукции, например, Дильтей пишет, что основные ее положения наличествуют уже в чувственном опыте и выявляются в любом научном поиске познания связей исследуемого объекта или явления. Но эта связь обнаруживает себя различно. В физико-математических науках она выступает как знание «количественных отношений», в биологии — как знание «жизненных закономерностей», в науках о духе — как знание «структуры душевной жизни». В последнем случае эта связь заявляет о себе уже не как логическая абстракция, а как реальная, в жизни данная связь. С нее спадает покров формальной абстрактности, она как бы обретает плоть, наполняется «конкретным», индивидуальным, субъективным содержанием. Отсюда, по логике Дильтея, следует, что наполнение индукции субъективным содержанием, индивидуальным пониманием (и следовательно, интерпретацией) делает ее выводы о «жизненных связях» более объективными¹⁷.

В движении герменевтического понимания образуются и новые логические категории, скажем понятие «внутренней формы». Любое «проникновение» в реальность, по Дильтею, связано с необходимостью отождествления ее с каким-то внутренним переживанием, оставляющим позади себя внешнюю форму постигаемого в понимании объекта — духовного явления, исторического события, художественного произведения и т. д. и характера их связей. Выявляются эти внешние связи внутренне также различно, с учетом индивидуальности интерпретатора: у поэта — как творческие способности, у философа — как связь воззрений на мир и жизнь, у великих практиков — как целевое отношение к реальности и т. д.¹⁸ Как видим, и при решении этого вопроса Дильтей не может вывести герменевтику из субъективистско-антропологических дебрей «философии жизни».

Говоря о методе герменевтики, Дильтей не отрывает его от литературно-филологических и исторических истоков, но и не выводит за пределы субъективно-идеалистического понимания «фактов жизни» и исторического процесса, на которые он накладывается, а также индивидуально-личностной направленности интерпретации объектов герменевтического постижения. Свой метод философ

¹⁷ См. там же.

¹⁸ См. там же.

торжественно провозглашает «методом творческой гениальности». В этом методе метафизически-бесконфликтно сливаются познание, объяснение, истолкование, различаясь только степенью понимания. Само понимание объявляется «бесконечной задачей герменевтики», решение которой, как очевидно, застревает в паутине субъективных переживаний и оценочных суждений, ибо понимание, говорит Дильтей, неотрывно от оценки, от ценностных и практически-жизненных, поведенческих ориентаций. Более того, оно, видимо, подчинено последним: «Нет никакого понимания без оценочного чувства, — утверждает философ, — и только путем сравнения оценка становится объективной и общезначимой»¹⁹. Сравнения — чего и с чем? Разумеется, различных герменевтических оценочных суждений. Но эти оценочные суждения, по признанию самого же философа, всегда остаются индивидуальными, субъективными по своим характеристикам и идейно-мировоззренческим следствиям. В такой ситуации претензии герменевтики на объективность и общезначимость повисают в воздухе.

Высоко оценивая вклад своих предшественников в герменевтику, Дильтей не останавливается на их достижениях. Он развивает и теоретически обогащает герменевтические традиции в рамках философии жизни, являющейся, по его убеждению, высшим типом мировоззрения. Одним из важнейших достижений представляется ему описательная, или аналитическая, расчленяющая, психология.

Здесь будет уместно заметить, что мировоззрение самого Дильтея не однозначно, противоречиво. Оно складывалось под воздействием учений И. Канта, Ф. Шлейермахера, А. Шопенгауэра, О. Конта, Г. Спенсера и др. Элементы этих учений ему не всегда удавалось преодолеть, да в этом, пожалуй, и не было необходимости: дильтеевская концепция жизни бесконфликтно уживалась с ними, впитывая их в свою теоретическую ткань. Более того, на их базе развивались Дильтеем собственные философские построения.

Так, шопенгауэровская «воля» послужила исходным пунктом всего дильтеевского философствования. Отправляясь от неокантианского деления естественных и общественных («исторических») наук, Дильтей разверты-

¹⁹ Там же, с. 336.

вает свое понимание о духе. Немецкие романтики (прежде всего Шлейермахер) дают ему исходный материал для разработки герменевтики как общего метода этих наук. В разработке описательной психологии как способа герменевтического понимания исторической действительности он, несомненно, опирался на Конта и Спенсера, подвергая при этом критике «несостоятельность» их отправных, основанных на естествознании принципов. В последний период своей теоретической деятельности Дильтей под влиянием Гуссерля пытался переосмыслить и преодолеть некоторые значительные издержки своей описательной психологии как определяющего способа интерпретации в науках о духе. Однако эта попытка не была успешной: невозможно отойти от признания такой роли психологии, оставаясь в рамках «философии жизни». В этот же период Дильтей в известной мере приближается к положительному восприятию ницшевской «воли к власти», которую он полемически отвергал ранее, правда, в качестве не всеобщего, космического принципа жизни, а решающего побудительного мотива, инстинктивного импульса исторического действия, жизненной нормы общественных и межличностных связей, основания регуляции государственно-правовых, политических и иных отношений²⁰.

Проследим вкратце, как помогает описательная психология герменевтике выполнять ее методологические функции в отношении наук о духе и в чем состоит суть этого ее нового теоретического обогащения.

Дильтей предваряет изложение своей концепции психологии критическим анализом предшествующей психологической науки, которую он называет объяснительной. Уже из этой характеристики явствует, что, согласно Дильтею, прежняя психология шла по ложному пути: она ставила своей задачей объяснение психических явлений, выявление законов психической деятельности, ее отношения к внешнему миру, синтез определяющих ее факторов и т. д., т. е. функционировала в одном русле с прогрессивно развивающимся научным знанием, тогда как назначение действительной, «прочно обоснованной и достоверной» психологии, по Дильтею, состоит якобы в том, чтобы описывать, насколько это воз-

²⁰ *Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd VII. Stuttgart, 1968, S. 169—170.*

можно, анализировать «всю мощную действительность душевной жизни»²¹. Описывать, разлагая, расчленяя эту «мощную действительность» на составляющие ее части, подвергая каждую из них герменевтическому анализу.

Основной порок объясняющей психологии Дильтей видел в том, что она находится под «гипнозом» естественных наук. Будучи, несомненно, одной из наук о душе, рассуждает он, она не смогла выработать свой собственный метод объяснения и описания процессов, составляющих содержание и направленность духовной жизни, пользовалась методами, почерпнутыми, так сказать, из «чужих рук» — из атомистической физики, химии, биологии и т. п. Подобно этим наукам, психология аргументировала свои положения причинно-следственными связями, пытаясь объяснить исходя из этих связей и психические процессы. По убеждению же Дильтея, они детерминированы теологически.

Другим недостатком объяснительной психологии — опять-таки по аналогии с естествознанием, на которое она ориентирована, Дильтей считает то обстоятельство, что она рассматривает духовную жизнь гипотетически, выдвигая различного рода теоретические предположения, которые, однако, невозможно доказать. Психология погружается «в туманное море гипотез, возможность проверки которых на психологических фактах даже не предвидится»²². «Современная психология, — констатирует Дильтей, — это учение о душе без души, поскольку она добывает материал синтеза и анализа психических явлений в их связи с физическими фактами»²³. Подобный подход к психологии, подход по аналогии с познанием природы, предупреждает он, «ведет к последствиям, чрезвычайно вредным для развития наук о душе»²⁴.

В чем же усматривает он этот вред? Рассматривая некоторые материалистические предпосылки Спенсера, Дильтей отмечает, что они служат «интересам» «одной научной партии», сообщают ей «оттенок утонченного материализма» и что вообще «скрытый материализм объяснительной психологии... разлагающе влиял на политическую экономию, уголовное право, учение о госу-

²¹ См.: Дильтей В. Описательная психология. М., 1924, с. 23.

²² См. там же, с. 7.

²³ Там же, с. 26.

²⁴ Там же, с. 10.

дарстве»²⁵. Комментарий здесь, видимо, излишен. Дильтей сам снимает с себя маску научной объективности.

Собственно, по этой линии — материализм или идеализм — проводит он коренное размежевание естественных и общественных наук. Первые изначально материалистичны: они черпают материал для своих обобщений извне, при посредстве чувств, которые являются первыми вестниками внешнего, независимо от них существующего мира. В науках о духе, напротив, этот материал выступает изнутри как духовная реальность, как живая изначальная связь жизни, которая постигается через переживание, а не выводится рациональным путем из объективных отношений, с которыми имеет дело естествознание. Все образования современной культуры, утверждает Дильтей, так же как хозяйство, право, искусство, наука, семья, община, государство, церковь и т. п., возникли из живой связи человеческой души и поэтому могут быть поняты только из того же источника²⁶. Подступы к их пониманию и его методологию призвана дать описательная психология. В этом смысле она выступает также и основанием герменевтической теории познания, исходными данными для которой служат факты душевной связи, а конечным результатом, как видим, — их произвольно-субъективная интерпретация. Сам автор описательной психологии говорит об этом с достаточной определенностью: гносеолог в своем собственном живом познании «располагает только этой связью и переносит ее затем в свою теорию»²⁷. Процесс познания этой связи есть не что иное, как «психология в движении»²⁸.

Итак, что же представляет собой описательная психология? «Под описательной психологией, — пишет Дильтей, — я разумею изображение единообразно проявляющихся во всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну единую связь, которая не промысливается (т. е. постигается не в мышлении. — С.О.) и не выводится, а переживается... Этого рода психология представляет собою описание и анализ связи, которая дана нам изна-

²⁵ Там же, с. 30.

²⁶ См. там же, с. 13.

²⁷ См. там же, с. 14.

²⁸ См. там же, с. 17.

чально и всегда в виде самой жизни... Предметом такой психологии является планомерность (последовательность. — *С.О.*) связей развитой душевной жизни. Она изображает эту связь внутренней жизни в некотором роде в типическом человеке»²⁹. Описательная психология делает предметом своего постижения (понимания) духовную жизнь «зрелого», «законченного», «культурно-развитого» человека, в котором нетрудно разглядеть типичного представителя буржуазного общества, современного буржуа. Она дает как бы общую биографию этого типа и конструирует по его образу и подобию все жизненные связи и общественные отношения.

Между тем Дильтей заверяет, что его концепция психологии вытекает из потребностей в непредвзятом понимании духовной жизни, в объективном описании духовных явлений и процессов, в описании, которое должно обладать «наивысшей достижимой степенью достоверности»³⁰. Однако эта «достоверность» понимается чисто герменевтически. Дильтей сознательно сужает методологические функции своей психологии до описания лишь внутренних душевных состояний индивида, вне их действительных, реальных связей и объективных условий происхождения и функционирования, только до тех состояний, которые покоятся, по его же собственному представлению, на «прямом усмотрении», на переживании, даны непосредственно и, следовательно, не нуждаются в логико-понятийном анализе (последний предполагается лишь как возможный, сопутствующий элемент описания и последующей интерпретации). Во внутреннем опыте множественность различных факторов сливается в неделимое единство, не имеющее аналогии в природе и присущее только духовным, жизненным феноменам. Данное в этом опыте постигается его переживанием, а то, что переживается, никогда не может стать ясным для разума³¹.

Примером подобных переживаний для Дильтея является поэзия, художественное творчество. Конечно, поэты и писатели не владеют методом описательной психологии, зато, замечает он, в способе их подхода к человеческой жизни «находятся обильная пища и задачи для психологии». «Тут имеется налицо интуитив-

²⁹ Там же.

³⁰ См. там же, с. 37.

³¹ См. там же, с. 40.

ное понимание всей связи, к которой на своем пути психология должна приблизиться. Нельзя не пожелать появления психологии, способной уловить в сети своих описаний то, чего в произведениях поэтов и писателей заключается больше, нежели в нынешних учениях о душе»³². Герменевтическое искусство интуиции занимает у Дильтея, как видим, весь передний план его психологических изысканий. Правда, он не имеет ничего против элементарных логических операций. Напротив, уверяет, что такого рода операции, несомненно вспыхивающие при впечатлениях и переживаниях, лучше всего постигаются именно из «внутреннего опыта» и придают интеллектуальность «внутренним восприятиям».

Дильтей не возражает против психологических абстракций, выделяющих незримую для разума «связь жизни»; но и они, по его мнению, имеют свои корни в переживании и лишь выявляются затем в психологическом наблюдении и закрепляются в описании, дающем классификацию и общий герменевтический обзор переживаний. Если в естественных науках при анализе, оперирующем абстрактными понятиями, действительность омертвляется, уверяет философ, то в науках о духе логические операции вбирают в себя нечто живое, идущее от художественного способа понимания. На этой почве якобы и рождается психология, которая завершает свои описательные функции не констатацией результатов своих изысканий, а выявлением возможностей их интерпретации.

Определяя структуру душевной жизни, Дильтей выделяет три ее сферы: интеллект, жизненные побуждения и чувства, волевые действия. Однако иерархия этих сфер представлена в описательной психологии в иной, чем указано выше, последовательности. Она исходит из того, что сознание, интеллект возникает из жизненного опыта, из жизненного индивида, конкретного «Я», а «жизненность, — настаивает Дильтей, — больше, чем ratio»³³. Рожденный из жизненного чувства, разум в свою очередь оказывается подчиненным воле, волевым действиям. Более того, воля в герменевтическом описании Дильтея, особенно в последние годы его творчества, становится решающей движущей силой истории, ее демиургом.

³² Там же, с. 70.

³³ Там же.

Дильтей интерпретирует жизненный мир индивида не только как явление, но и как направленно развивающийся процесс, побудительными стимулами которого выступают чувства, желания, воля и придают ему определенную направленность и целесообразность. Телеологическая связь является определяющей, господствующей в структуре жизни, проникает во все ее составные части. Целесообразность, по Дильтею, атрибутивное свойство жизни, всегда устремленной к полноте своих проявлений. Цели стягивают ее отдельные и единичные элементы в единое целое, направляют их движение вперед. Жизненная целесообразность, подчеркивает Дильтей, субъективна и имманентна. Она субъективна потому, что переживается, дана в одном только внутреннем опыте, и имманентна потому, что не основана ни на какой лежащей вне ее идее цели.

Описательная психология не ставит своей задачей постижение объективной истины, добываемой в научном поиске, а объясняет феномены человеческого бытия, постигая их через понимание, и представляет результаты своих описаний не как объективную истину, а как гипотезу, одну из возможных интерпретаций жизненного процесса, однако не без претензий на ее общезначимость. Эта интерпретация не только телеологична, целенаправлена, но и ценностно ориентирована: ориентирована на те ценности, которые вписывают индивида в данную жизненную структуру, в личные социальные отношения, за которые невозможно переступить. Ценностью для человека является «полнота жизни», «богатство жизненной действительности»³⁴, которая его окружает, которую он чувствует и переживает.

Подключается описательная психология и к «критике исторического разума», которая является для Дильтея одной из главных проблем. Здесь она опять-таки выступает одним из важных средств герменевтического описания, с помощью которых он намеревается осуществить (или по крайней мере положить начало) «научную разработку истории человеческого развития». В его интерпретации исторический поток предстает как «история жизни души», как развитие «душевной структуры» на базе «отношений целесообразности и ценности жизни», как «картина возрастов жизни» и т. д.³⁵ В центре

³⁴ См. там же, с. 94.

³⁵ См. там же, с. 104.

истории стоит индивид с его внутренним «жизненным миром». В нем видит Дильтей тайну человеческого существования, его бытия, тайну «исторического действия».

Подведем общий итог. Герменевтика и описательная психология — важнейшие звенья в цепи «философии жизни» Дильтея. Они представляют собой два взаимосвязанных раздела этой философии. В рассматриваемой философской системе герменевтика и описательная психология служат ее методологическим и мировоззренческим обоснованием. Их разработка высоко оценивается как последователями, эпигонами Дильтея, так и оппонентами в рамках буржуазной философии. Дильтей развивал герменевтику не только как метод своей философии и философского мышления вообще, но и как метод всех наук о духе, всех общественных наук в противоположность материалистическому (гносеологическому и методологическому) монизму, в полемике и в конфронтации с ним. Описательную психологию в этом плане следует рассматривать как учение о методе, о способах, приемах и средствах описания, понимания и интерпретации духовных явлений и жизненных процессов, а в более широком смысле и значении — общественных отношений и связей, как теоретическое обеспечение и практическое применение герменевтики, или, говоря словами самого Дильтея, как герменевтику в ее движении.

В каком же виде предстает жизненный мир человека, мир его истории и сам человек в герменевтической концепции Дильтея и его психологических описаниях? Каковы общие теоретические результаты и мировоззренческие следствия понимания и интерпретации в его «философии жизни»?

Дильтей стремится освободить философию от рационализма, от «тяжести духа», «разрушить бастион разумной необходимости». «Критику исторического разума», которая является своеобразным фокусом его теоретического мышления, он предваряет крылатым изречением: «В жилах познающего субъекта, сконструированного Локком, Юмом и Кантом, течет не реальная кровь, а разжиженный флюид разума как результат чистой мыслительной деятельности»³⁶. Это изречение направлено против любой теоретико-познавательной и

³⁶ *Dilthey W. Gesammelte Schriften*, Bd I, S. XVIII.

мировоззренческой системы, признающей суверенное право разума на истолкование бытия, на познание жизни в ее психологических, духовных или социальных проявлениях. Здесь речь идет не о «недостаточности» или «ограниченности» рационального познания, которое не может, допустим, проникнуть в подсознательную (инстинктивную или эмоциональную) сферу человеческих поступков, а именно об устранении разума из жизни, из сферы познания жизненных процессов. Жизнь, согласно Дильтею, есть поток, движение темных, непостижимых сил, о которых невозможно сказать, что они значат и куда ведут; их нельзя поставить перед лицом разума. «Жизнь — это бесосновное волевое напряжение, факты воли, побуждения и чувства»³⁷.

Дильтей хочет рассеять «туман законов», объективно действующих в историческом процессе: каждая действующая в истории связь, полагает он, имеет в самой себе свой закон, каждая эпоха — свои действующие связи, в историческом движении действует «иррациональная фактичность», бесосновная воля. «Единство воли, борьба воли, их родство и солидарность, господство, зависимость и союз — все это волевые факторы. На них зиждется история»³⁸. В этой концепции иррационализм смыкается с волюнтаризмом.

Все важнейшие проблемы человеческого бытия и истории сводятся Дильтеем к психологическому описанию. «Что такое история и общество — ответ на этот вопрос, — пишет философ, — должна дать истинная психология как теория, о которой вскоре будут говорить вместе с историей вообще»³⁹. Изучая и описывая душевную структурную связь, психология якобы открывает вход в историческое прошлое человечества, где переживание является «первоклеточкой исторического мира». Жизнь и история — одно и то же. «Человеческий общественно-исторический мир состоит из психофизических цельностей жизни»⁴⁰. История есть осуществленная жизнь. Жизнь — возможная история.

Герменевтика истории Дильтея в значительной степени опирается на этот психологический, субъективно-антропологический фундамент: на индивидуальное со-

³⁷ *Dilthey W. Gesammelte Schriften*, Bd V, S. 133.

³⁸ Там же, с. 135.

³⁹ *Dilthey W. Gesammelte Schriften*, Bd I, S. 129.

⁴⁰ *Dilthey W. Gesammelte Schriften*, Bd VII, S. 195.

знание, способность индивида воспринимать психическую связь и понимать ее в другом, ее задача — найти адекватное сопереживание и сопонимание, из которого и складывается, согласно Дильтею, историческое знание. Таким образом, оказывается, что историк, переживающий и интерпретирующий историческую действительность (или «историческую ирреальность», по определению Дильтея), неизбежно видит объект своего постижения в искаженном свете, а затем искаженное видение проецирует на современность и выносит ей свой субъективный приговор. Поэтому «герменевтика исторической жизни» независимо от своих субъективных намерений фактически ведет к утрате историей статуса науки, к дискредитации объективного исторического знания. К аналогичным результатам приводит герменевтика, будучи примененной и к другим сферам человеческой деятельности, где существует проблема интерпретации.

Философия Дильтея является одним из наиболее ярких идеологических отражений кризиса буржуазного общества в эпоху перехода к империализму. В своем теоретическом сознании Дильтей остро «пережил» «опасный характер жизни» того времени и «описал» кризисное состояние «европейского духа» в категориях герменевтики. С тревогой говорил философ о том, что анализ современного ему человеческого существования наполняет «ощущением дряхлости, власти темного инстинкта, страдания от неизвестности и иллюзий, бренности всего того, что есть жизнь, даже там, где из нее возникают высшие формы общественной жизни»⁴¹. Эти тревожные размышления наложили на мироощущение Дильтея отпечаток переживания пессимистической разорванности того привычного строя бытия, защиту которого считал он своим философским долгом. Герменевтические идеи методологически вплелись в эту апологию, но они не смогли придать ей силу подлинной убедительности.

⁴¹ Там же, с. 150.

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

В рамках традиционной проблематики философского знания герменевтика претендует на обоснование последовательного исторического подхода (метода), соответствующего «бытию истории». В результате, по замыслу его создателей, должны быть преодолены не только антиисторические предрассудки различных вариантов позитивизма, но и «догматизм» диалектического материализма, будто бы находящегося на полдороге к «истинному», т. е. герменевтически понимаемому, историзму. Поэтому тема истории, или «историчности», как она именуется в современной буржуазной философии, проходит через все концепции герменевтиков.

Категорию «интерсубъективности» также можно отнести к разряду «сквозных», поскольку с ее помощью герменевтики пытаются конкретизировать и актуализировать самое «историчное» в истории, ее (истории) онтологический корень. Претенциозный методологический заряд, который закладывается пресловутым «предпониманием» приверженцев герменевтики в анализ интерсубъективности, значительно извращает реальную суть проблемы. Попробуем разобраться, есть ли рациональное зерно в построениях герменевтиков, касающихся данной проблемы, и в чем они ложны.

Как и всякий идеализм, герменевтическая философия гипертрофирует, абсолютизирует вполне определенные, реальные гносеологические факты. Естественно также, что постановка герменевтиками проблемы интерсубъективности вписывается ими в некоторую определенную традицию. А это значит, что следует определить место герменевтической постановки вопроса об интерсубъективности среди остальных философских школ современности¹.

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 379.

Понятие интерсубъективности характеризует наличие у отдельных индивидов в их опыте элементов, независимых от субъекта и вместе с тем общеобязательных для познания². К понятию интерсубъективности следует подходить строго конкретно, подобно тому как мы подходим к понятию «опыт». В. И. Ленин показал, что «под словом «опыт», несомненно, может скрываться и материалистическая и идеалистическая линия в философии, а равно и юмистская и кантианская, но ни определение опыта, как предмета исследования, ни определение его, как средства познания, ничего еще не решает в этом отношении»³. Материализм обращает внимание на то, что интерсубъективность в качестве действительного условия (предпосылки) познания в свою очередь обусловлена в содержательном плане возможностью наполнения опыта либо объективным, либо чисто субъективным содержанием. Без объективного наполнения интерсубъективность «повисает в воздухе», представляется в виде чего-то априорного, рассматривается как некое трансцендентальное условие, которое общезначимым образом определяет единство (упорядоченность) опыта, способы его осуществления и соотносительность знания с возможным объектом.

В качестве примера можно сослаться на аналогичное понимание Кантом «трансцендентального единства апперцепции». По мнению В. Асмуса, «трансцендентальная апперцепция означает тождество «Я» в том формальном гносеологическом смысле, что процесс объединения содержаний в едином «Я» происходит согласно одним и тем же правилам соединения (синтеза) многообразия — категориям, или «чистым понятиям рассудка». В этом смысле индивидуальные сознания неразличимы и трансцендентальная апперцепция является сверхличной формой сознания, хотя у Канта и нет ясной формулировки индивидуальности трансцендентальной апперцепции»⁴.

Заметим, что герменевтики, в частности К.-О. Апель, часто упоминают об этом «высшем пункте» кантовской философии, указывая на желательность трансформации кантовского синтеза апперцепции в «трансценденталь-

² См.: *Философская энциклопедия*, т. 2. М., 1962, с. 297—298.

³ *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 18, с. 156.

⁴ *Философская энциклопедия*, т. 5. М., 1970, с. 254.

ный синтез языково опосредованной интерпретации»⁵. Но возврат к Канту, как это ни странно, мыслится у того же Апеля в виде некоего «исторического априори». В этом заключен смысл герменевтического, так сказать, «сальто-мортале», когда самое историческое в истории доводится до своей противоположности — оно превращается в антиисторический априорный феномен (в нечто вроде алогичного «деревянного железа»). Интерсубъективность рассматривается в качестве той структуры, которая позволяет превращать историю в априорность, тем самым умерщвляя историю, делает историчность антиисторичностью.

Примечательны попытки герменевтиков привлечь для подкрепления своей трактовки опыта его понимание в гегелевской концепции. Как известно, Гегель диалектически осмыслил вопрос о сущности опыта в «Феноменологии духа». Речь шла у него о взаимосвязи фило- и онтогенетического моментов, форм объективного и субъективного духа как единого «спекулятивного» целого, «абсолютного знания». Но в истолковании герменевтиками экспозиции проблемы внимание обращается на то, что образование индивида заключено в формировании духа самым непосредственным «практическим образом», с самого начала, а не ограничено лишь теоретической рефлексией «постфактум», как это в большей мере было у Гегеля.

Согласно герменевтикам, спекулятивный момент, обеспечивающий обязательное приобщение людей к духу, присутствие в нем, сосредоточен не в теоретической форме понятия, а в «практических» действиях языка как символики. Герменевтика отталкивается от гегелевской мысли о том, что все предметно данное человеку несет на себе печать понятия, исторической «субстанции духа». Но если гегелевская формула тождества мышления и бытия предполагала, что в противостоящем сознанию предмете ровно столько содержания, сколько необходимо для соответствующего понятия о нем, как и наоборот, т. е. предмет и понятие в принципе «уравновешены» в составе исторического целого, то герменевтика усматривает здесь диспропорцию, диссонанс. И предмет, понимаемый нами исторически, и язык

⁵ *Apel K.-O. Transformation der Philosophie, Bd II. Frankfurt am Main, 1976, S. 355.*

(символика) несут на себе, по утверждениям философствующих герменевтиков, «избыточный» груз по отношению друг к другу.

Избыточность исторически понимаемого предмета состоит в том, что он в состоянии быть таковым, лишь непременно имея в виду принципиально иного субъекта, т. е. являясь предметом потенциального общения, диалога. Импликация в предмете знания возможного предмета диалога делает опыт как бы «двухъярусным», где на уровне понятия человек работает с представлением об одном субъекте и одном объекте, а на уровне предпосылок этого же понятия руководствуется неявным знанием его межсубъективной, т. е. интерсубъективной, направленности. В связи с этим и язык (символика) рассматривается как явление избыточное: оно тоже обладает «двойным дном», рассчитано на прочтение предмета опыта двусмысленным образом, с одновременным кроме явного неявным пониманием контекста.

Как отмечает французский феноменолог-герменевтик П. Рикер, главное здесь заключено в своего рода архитектуре смысла, который можно назвать двойным или тройным и т. д. смыслом, где первый, вербальный смысл нацелен на следующие, могущие существовать только в переносном виде (т. е. посредством постоянного «переноса» первого смысла)⁶. Своей двусмысленностью, контекстностью, возможностью охватить или пронизать предмет опыта сразу в нескольких плоскостях язык (символика) вовлечен, по замыслу герменевтиков, в жизнь, повседневную практику людей, становится своеобразным интегративным, опосредующим моментом последней, ее «спекулятивной серединой» (термин К.-О. Апеля): «в языках осуществляется — собственно говоря, на высочайшем и самом сублимированном уровне — опосредование сознания благодаря телесно-практическому вторжению человека в мир»⁷.

В связи с последним обстоятельством особенно ярко обнаруживается родство некоторых гегелевских тезисов и герменевтического идеализма. Гегель тоже акцентировал внимание на идеально-активном опосредовании всякой деятельности, касалось ли это процесса труда, образования, морального действия или же

⁶ Ricoeur P. Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen. München, 1973, S. 21—23.

⁷ Apel K.-O. Transformation der Philosophie, Bd II, S. 23.

художественного освоения действительности и т. п. Отсюда вытекала, с одной стороны, высокая оценка Гегелем роли труда, а с другой — тот факт, что труд не представлял для Гегеля чего-то отличного от духа, ибо идеальное опосредование в структуре труда казалось ему всего лишь более грубой аналогией или инобытием живого, самодвижущегося понятия, «пульсацию» которого предпочтительнее наблюдать в «естественных условиях», т. е. описывая идеальное опосредование идеальных (теоретических) по сути форм деятельности. Здесь Гегель, согласно К. Марксу, «видит только положительную сторону труда, но не отрицательную... Гегель знает и признает только один вид труда, именно абстрактно-духовный труд»⁸.

Герменевтика в отличие от Гегеля ухватывается за «непрозрачные» для теоретической рефлексии слои идеального опосредования практического опыта, которые не столь уж абстрактно-духовны. Отсюда возникает иллюзия, будто язык, символика, связанная с ними традиция (у Гадамера) уже по своему определению «практичны», наполнены жизнью, «онтологичны», объективны, чуть ли не материальны. Эта иллюзия питает претензию на приложение герменевтических штудий и к психоанализу, якобы похожему на марксистское истолкование идеологии (одна из популярнейших в герменевтике тем), и к будто бы «объективному» пониманию языка, речевых актов, истории религии и т. д.

Если у Гегеля все проблемы натурфилософским образом моделировались понятием, его саморефлексией, то у герменевтиков в качестве такой универсальной отмычки выступают особым образом понимаемые символические формы. Если Гегель считал коррелятом понятия весь опыт человечества в прошлом и возможном будущем, то в трактовке герменевтиками их символических форм употребление символов (языка) вносит в опыт отдельных индивидов неявное («спекулятивное») полагание предмета общечеловеческого понимания. Но самое важное то, что содержание «опыта» ими в корне извращено, а язык (символика) становится полным основанием интерсубъективности, на котором «каждый индивид должен утвердиться, прежде чем делать первые выражения жизни или действовать» — так изображает

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 159.

герменевтическую позицию в данном вопросе Ю. Хабермас⁹.

Обращение герменевтиков к Гегелю, обладавшему, согласно Ф. Энгельсу, «огромным историческим чутьем»¹⁰, симптоматично в историко-философском отношении: проблема интерсубъективности приобретает эвристический смысл при условии, если ее рассматривать в исторической плоскости. На протяжении длительного времени вопрос о роли интерсубъективности в познавательном опыте поднимался в позитивистской философии, но решался здесь совершенно неисторически. Правда, некоторые представители этого направления, как, например, А. Богданов, пытались внести историческую интерпретацию, что выражало их усилия спасти субъективный идеализм махистов от солипсистских тупиков. Богданов «монистически» увязывал физический и психологический ряды опыта, устанавливая между ними генетическую связь и зависимость путем отнесения «физического» ряда (природы) к коллективному опыту, а «психического» — к опыту индивидуальному. Он превратил объективно-идеалистически надындивидуальное, независимое от отдельного индивида («объективное») существование содержания нашего знания в саму объективность.

Для того чтобы проделывать это, позитивизму не обязательно нужна историческая (пусть даже вульгарно-историческая) аргументация. Ведь при позитивистском подходе это существенно не меняет дела. Часто употребляемая позитивистами категория интерсубъективности отражает видение и анализ познания в статике: логические нормативы рациональности знания рассматриваются в виде чего-то конвенционального и одновременно непреложного для определенных коллективов. Сказанное относится к аргументации и позитивистской доктрины «социолога познания» Э. Дюркгейма, и постпозитивистских концепций нашего времени (Т. Кун, П. Фейерабенд и др.).

Однако исторические экскурсы не могут избавить позитивизм от серьезного изъяна, особенно у постпозитивистов: логические нормы, методологические регулятивы, которыми руководствуется познание, — дело произ-

⁹ *Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main, 1975, S. 198.*

¹⁰ *См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 496.*

вола, хотя и коллективного. Такой подход влечет за собой крайний релятивизм и разбивает всякую историческую преемственность, историческую связь: то, что выработано одними обществами (коллективами), оказывается совершенно непригодным для других или же если где-то и пригодно, то непонятно почему.

Вульгарный историзм всегда оборачивается антиисторизмом. Не удивительно, что логический позитивизм, стремившийся быть «строгой» доктриной, даже не пытался обращаться к истории. На фоне этого обстоятельства Хабермас и Апель пробуют оттенить преимущества герменевтического подхода к языку и к его интерсубъективности, а заодно показать неприемлемость в данном случае ни традиционного материалистического, ни идеалистического решений вопроса. Только предлагаемый герменевтической философией ход мыслей снимает, по их мнению, «односторонности» идеализма и материализма, в том числе и диалектического. Критический пафос герменевтиков не ограничивается ссылками на Л. Витгенштейна, у которого наивный реализм был смешан с крайним идеализмом. Философствование Витгенштейна явилось своеобразным полигоном, на котором герменевтики отработывали собственный метод.

Что же представляется интересным для герменевтиков в философии Витгенштейна? Им кажется, что идей «языковых игр» Витгенштейн не только нанес компрометирующий удар по логическому позитивизму, поскольку довел неопозитивистский конвенционализм до апологии крайнего произвола (что общепризнано в историко-философской науке), но и сделал шаг вперед в направлении принципиально нового способа философствования, т. е. герменевтики, сам того до конца не осознавая. Новаторство Витгенштейна, по мнению Хабермаса и Апеля, заключено в установлении связи между «языковой игрой» и жизненной практикой людей.

«Правильность, которая должна быть подтверждена в молчаливом консенсусе совместно действующих лиц, относится к «функционированию» взаимодействия между символами и действиями и в то же время имеет отношение к овладению теми правилами, которые организуют не только размышления, но и жизненную форму»¹¹. Такая постановка вопроса, по логике герме-

¹¹ *Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien. Frankfurt am Main, 1971, S. 241.*

невтиков, делает бессмысленной сугубо инструменталистскую интерпретацию языка, исключает будто бы возможность понимать язык как явление, творимое по произволу отдельных индивидов и коллективов. Освоение и употребление языка предполагают наличие в нем метаязыковых правил, требующих практически поступать согласно предписываемым значениям, без чего последние обесмысливаются. Язык и есть тот независимо от индивида «бытийствующий» «герменевтический круг», в котором практически нужно уже быть, прежде чем его можно освоить теоретически в виде знания. С этим фактом Витгенштейн, согласно Хабермасу и Апелю, невольно столкнулся. Но истинный смысл этого факта самим Витгенштейном более или менее адекватно был определен лишь по отношению к социализации языка у ребенка.

Недостаток витгенштейновской теории «языковых игр» заключается, по мнению герменевтиков, в том, что она ограничивает практически-жизненную трактовку «консенсуса» (т. е. согласованности) только наличной игрой, не усматривая его возможности между принципиально разными языковыми играми. Изъян позитивистской версии «консенсуса», как и прагматистской, которой герменевтики тоже уделяют большое внимание¹², — это статичность. Выход за пределы одной языковой игры в другую, способ их связи становятся для витгенштейновской модели камнем преткновения. Главное, что необходимо здесь, — понимание ситуации согласованности не в виде чего-то статичного, а в виде динамичной, пульсирующей, восстанавливающейся intersубъективности. При сопоставлении со значениями чужого языка intersубъективность значений нарушается, и, «лишь когда разрушена intersубъективность значения языковых правил, в действие вступает интерпретация, которая восстанавливает консенсус»¹³. «Обращая» один язык на другой, рефлектируя значения одного языка в значениях другого в процессе перевода, можно, дескать, сполна обнаружить динамизм intersубъективности, которая побуждает людей трансформировать, обогащать и кон-

¹² *Apel K.-O.* Der Denkweg von Charles Sanders Pierce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus. Frankfurt am Main, 1975.

¹³ *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien, S. 255.

кретизировать усвоенные ими значения собственного языка.

Герменевтики уделяют ныне особое внимание неявно работающей в языке рефлексии. Ее действие имеет место не только в условиях перевода с языка на язык, она повсеместна и осуществляется прежде всего на самом массовидном и элементарном уровне — в повседневном общении людей. «Это происходит каждодневно, когда партнерам по беседе приходится находить «общий язык», этот язык является результатом понимания, которое по своей структуре подобно переводу»¹⁴. Существование человеческой субъективности в языке («бытие в языке») невозможно при этом без скрытой метаязыковой рефлексии, иначе бы язык ничего не выражал для участвующих в языковой коммуникации людей. Иначе говоря, для того чтобы что-то конкретно выражать в пределах данного сообщества, язык должен быть в состоянии выражать больше, чем он это делает, — ориентировать, по определению герменевтиков, на идеально возможный (общечеловеческий) «горизонт понимания».

Если перевести суть герменевтической интерпретации проблемы на язык витгенштейновской философии, то получится следующее утверждение: «поздний» Витгенштейн не до конца понял «истинный» (т. е. герменевтический) смысл провозглашенной «ранним» Витгенштейном формулы — «язык не выражает того, что он выражает». Нет ничего удивительного, что это положение Витгенштейна Апель счел возможным сравнить с аналогичным поворотом мысли у М. Хайдеггера, представителя совсем иного типа философствования¹⁵. То, что язык повсеместно выражает, но не способен эксплицировать, в концепции Хайдеггера обозначалось категорией «бытия», «являющегося, забегающего вперед и сопровождающего» (mitgänglich — vorgänglich — erscheinende).

Идея имплицированного в языке, как бы пульсирующего «горизонта» (динамичного «консенсуса») имеет свои истоки в феноменологии и экзистенциализме, где язык использовался в качестве примера для иллюстра-

¹⁴ Там же, с. 256.

¹⁵ *Apel K.-O. Transformation der Philosophie*, Bd I. Frankfurt am Main, 1973, S. 238.

ции идей так называемого экстатизирующего феномена, который соединяет в себе противоположности — «брошенность», т. е. «наличность — всегда-уже-быть-в-бытии», неизбежность быть частью бытия-потока и «экстатичность» («экзистенциальность»), т. е. способность отрицать наличное бытие в своем «проекте», в «порыве». Субъективному «бытию» свойственно, согласно экзистенциалистам, пульсировать, экстатизировать, прорывать свои границы. Изменяющийся «горизонт» не проникает в содержание мыслимого или воспринимаемого предмета, оставаясь неявным, неустранимым условием его очевидности и даже аподиктичности, как это считал Гуссерль. Если «трансцендентальное сознание» у Гуссерля определяло условия очевидности и аподиктичности, то оно у него полагалось интересубъективным. Интересубъективность не представляла для Гуссерля, а затем и для экзистенциалистов той проблемы, решение которой существенно повлияло бы на трактовку «трансцендентального сознания» или «бытия». Они отнеслись к этой проблеме довольно беззаботно в том смысле, что заранее положили для себя идеалистическое ее решение.

С интересубъективностью как проблемой феноменология сталкивалась при рассмотрении вопроса о восприятии других субъектов, о способах обнаружения у них субъективности, которая не может быть дана непосредственным образом, в виде некоторого наличного бытия. Гуссерль строил догадки о том, что чужую субъективность можно обнаружить в виде соучастника трансцендентальных условий «моего опыта», отчего «мой опыт», как и опыт всех других лиц, направлен на общий для всех предмет. Согласно этому взгляду, «конституции объективного мира существенно принадлежит конституция монад»¹⁶. Без представленности в неявном «горизонте» опыта интересубъективного опыта других людей невозможно понять разворачивающийся жизненный генезис каждой отдельной личности. Интересубъективность оказывалась органически связанной с сообщаемостью, «опосредованностью интенциональности». Но именно в этом пункте герменевтики пытаются поправить феноменологию.

¹⁶ *Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. — Husserliana, Bd I. Haag, 1950, S. 137.*

Феноменологический подход Гуссерля приводил в тупик, когда ставился вопрос о том, как именно интерессубъективность может быть «сопредставленной» в опыте, если она в принципе не может быть дана, представлена в виде возможного предмета опыта? Как задается интерессубъективный элемент, если он не содержится каким-то образом в предметах опыта? Удобным объектом для демонстрации действия «трансцендентальной субъективности» выступало восприятие. Фактически это низводило рассмотрение проблемы, как правильно квалифицирует данное обстоятельство П. Рикер, до узких рамок феноменалистски понимаемого «имманентного опыта», т. е. до эмпиристско-идеалистического ее толкования. В предметах восприятия, которые описываются в имманентных границах «трансцендентальной субъективности», не обнаруживается никаких интерессубъективных условий опыта, а следовательно, основывать трансцендентальную субъективность оказывается не на чем. С точки зрения герменевтиков, трансцендентальный параметр опыта невольно выскальзывает из феноменологических концепций, ему не хватает исторического основания.

Другое дело язык. Только выделение практических посредников, идеальным видом которых выступает язык, и только язык, дает будто бы возможность преодолеть ограниченность «имманентной» модели опыта, в которой безнадежно застряли феноменологи, и адекватно определить возможности «трансцендентального» параметра субъективности, к чему стремилась феноменология, но так и не достигла желаемой цели. Феноменологи, по мнению герменевтиков, «не принимали во внимание то обстоятельство, что всегда «фокусом» субъективности является кривое зеркало»¹⁷, требующее исторического обоснования, последнее дают лишь герменевтики посредством историчности языка. В таком ключе рассуждает, например, Рикер о «дополнительности» герменевтики и феноменологии, в том числе и прежде всего по вопросу об интерессубъективности¹⁸.

Герменевтики предписывают рассматривать интерессубъективность в качестве коррелята языковой интерпретации, меняющейся с ходом истории. Интерпрета-

¹⁷ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1975, S. 261.

¹⁸ Ricoeur P. Phénoménologie et herméneutique. — Phänomenologie heute. München — Freiburg, 1978, S. 31—77.

ция — особого рода зеркало, ибо оно дает возможность уловить некий транссубъективный (всего лишь интерсубъективный) эффект сознания — его рефлексия. Рефлексия немыслима без интерсубъективности, последняя изначально содержится в ней, как и, наоборот, без рефлексии одной языковой системы в другой, т. е. без интерпретации, теряет смысл «консенсус», исчезает интерсубъективность. По сути это еще один «герменевтический круг» — круг взаимопредполагания рефлексии и интерсубъективности, где одно основано на другом и обратно, модификация более широкого «герменевтического круга», в котором «застревает» сознание каждого отдельного индивида, будучи не в состоянии бороться с пучиной солипсизма. Человек вынужден импульсивно двигаться в круге, ибо ему дано быть существом общающимся, обладающим «практическим сознанием» (языком), но это оказывается для него роком, бременем, согласно концепции герменевтиков, он не в состоянии выйти за рамки языка.

В указанном выше моменте герменевтика непосредственно наследует экзистенциалистскую философию Хайдеггера, которая практическое бытие человека рассматривала с точки зрения его «брошенности», «конечности». Герменевтики не смогли выйти из тупиков феноменализма и экзистенциализма. Практическое бытие ими всегда низводится до бытия сознания, оно обречено быть практическим лишь в негативном смысле слова «практика» (у Гадамера это называется «исторически-действенным сознанием»), лишённого и подлинного историзма материальности. Ложный подход к практике автоматически превращает практическое сознание в нечто априорное по своему существу. Отсюда априорны и рефлексия, и интерсубъективность, и всякая трансформация («экстатирование») интерсубъективности.

«Историчность» и для герменевтиков, и для экзистенциалистов как бы априорна. Интерсубъективность оказывается у них обоснованием мнимого историзма в рамках необъяснимого априоризма. Однако априоризм, а также и конвенционализм, т. е. своего рода априоризм, вариации выбора, всегда противоречат историзму, как бы герменевтики ни тщились доказать, будто принципиальное допущение «умеренного» априоризма необходимо в целях последовательного историзма. «Умеренный» априоризм — это «умеренный» идеализм, но по-

следний есть лишь прикрытие фактического субъективного идеализма многих сторонников современной буржуазной герменевтики.

В свое время кантовский априоризм абстрагировался от социального характера познавательного опыта, от исторических условий его наследования и преобразования. Это был «чистый», откровенный априоризм, имевший в конце XVII в. некоторое гносеологическое оправдание, ибо указывал на активность сознания человека, что в то время было большим шагом вперед. Откуда же герменевтическая философия конца XX в. пытается все-таки раздобыть априорные условия опыта, если последний ею декларативно понимается в виде исторически трансформирующегося как бы общественного (лишь интересубъективного!) опыта? Казалось бы, такая акцентировка данной темы должна противиться априористской постановке вопроса.

Перед лицом витгенштейновской концепции множественности «языковых игр» герменевтики осознали необходимость определить какую-либо альтернативу крайнему релятивизму языковых картин мира и способов поведения. Но почему их альтернатива релятивизму должна обязательно мыслиться в виде априоризма или полуаприоризма? Ведь уже критика Гегелем Канта поучительна на этот счет: внеисторическому априоризму могут быть и иные альтернативы. И тем не менее герменевтика при всех своих симпатиях к Гегелю возвращается, как мы считаем, к кантовской, а скорее — к неокантианской постановке вопроса об априорных условиях опыта. Здесь сказывается мировоззренческая установка герменевтической философии. Подчеркивая, подобно Гегелю, что предметом саморефлексии (Апель, Хабермас, Рикер) или «исторически-действенного сознания» (Гадамер) является любой возможный в прошлом или будущем опыт, герменевтика не желает в отличие от Гегеля привести к какой-то иной определенной картине мира, определенному образу действительности. Поэтому герменевтиков устраивает субъективно-идеалистический априоризм неокантианцев с добавлением полуконвенционалистской ссылки на «творческий» произвол интерпретаторов.

Именно в этом повороте герменевтика по существу вновь смыкается с представлением Витгенштейна о том, что у философии нет своего теоретического предмета,

нет онтологии, к которой была бы привязана деятельность по анализу «языковых игр», языковых контекстов. Получается, что философия — это некая чистая, беспредпосылочная, сугубо критическая, «терапевтическая» деятельность аналитика¹⁹. Правда, в таком случае возникает вопрос: в границах какой «языковой игры» работает теоретик? Ведь всякий теоретический анализ имеет определенный смысл в пределах конкретного языкового контекста или конкретного набора контекстов, поскольку, согласно «позднему» Витгенштейну, никакого универсального беспредпосылочного языка нет. Герменевтика учитывает эту для нее трудность, и ее адепты заявляют, что за видимой беспредпосылочностью критической саморефлексии находится глобальная предпосылка — язык вообще, т. е. практическое сознание, которое универсально, но «языковость», т. е. язык, в потенции «практически бытийствует» как возможность.

Конечно, это чисто словесная уловка. В главном герменевтика следует одновременно и Витгенштейну, и экзистенциализму — ее философская рефлексия на словах не связывает себя никакой картиной мира, никакой теоретической онтологией, она прежде всего — интерпретационная деятельность. С точки зрения герменевтики, поскольку герменевтическая рефлексия «практически» имеет под собой столь глобальную предпосылку, как «практическое сознание» (язык), она не обязана связывать себя какими-то теоретическими посылками о сущности бытия, о его структуре. Однако это опять лишь декларация, не более. Уже Хайдеггер по сути дела строил особую экзистенциальную онтологию, есть она и у его герменевтических последователей. Это онтология субъективного идеализма. И если даже редуцировать рефлекссию до понимания ее как деятельности интерпретации, все равно последняя тоже не может обойтись без исходных онтологических представлений, как бы ни ссылались ее представители на то, что они

¹⁹ См.: Лекторский В. А. Философия и научный метод (К истории и теории постановки вопроса). — Философия в современном мире. Философия и наука (Критические очерки буржуазной философии). М., 1972, с. 194—204; *его же*. От позитивизма к неопозитивизму. — Буржуазная философия XX века. М., 1974, с. 120—123; Нарский И. С. Неопозитивистская трактовка предмета философии. — Современная буржуазная философия. М., 1978, с. 97—106.

занимаются не конкретной интерпретацией, а рефлексией интерпретации, «конфликтом интерпретаций», в виде метаинтерпретации, метакритики, в силу чего предмет герменевтики якобы универсален и стоит «над» всеми онтологиями.

Важно все же выяснить, чем определяется описываемый герменевтиками феномен «языковости» как «априорного» или «спекулятивного бытийствования» языка в смысле языка-возможности? Что может быть все-таки априорного в пресловутой «коммуникативной компетенции»?

Один из исходных тезисов герменевтики таков: общение, «коммуникативная способность», будучи моментом познавательной деятельности, имеет своим содержанием регулятивные условия деятельности. Если всякая деятельность, будучи в самом общем виде слепком с элементарного процесса труда, предполагает связь деятельности способности со средством, от чего зависит и развитие самой способности, и характер видения предмета, то общение имеет дело со способом соединения способности с нормами регулятивной деятельности, от чего в немалой степени также зависит и развитие способностей, и умение «видеть» предмет. Способы соединения субъективности с этими нормами и регулятивами — а это одновременно означает также процесс формирования и развития самой субъективности — столь же всеобщие, как и сами нормы, категориальные правила мышления. Но в отличие от последних всеобщие формы соединения субъективности с нормами, правилами, предписаниями действия и т. п. очень трудно сформулировать в виде ряда бесспорных правил, неких метаправил, поскольку само общение как таковое, взятое в его общем виде, трудно «ухватить» в теории.

В свое время Кант называл способность наведения других способностей на возможный предмет деятельности «рефлексивной способностью суждения», считая ее «общим чувством», которое необходимо для установления соответствия между познанием и объектом. «Но если познания должны быть годными для сообщения, то и душевное состояние, т. е. расположение познавательных сил к познанию вообще, а именно пропорция, нужная им для того или иного представления (посредством которого нам дается предмет), чтобы сделать из него познание, также должно обладать всеобщей сообщае-

мостью, ибо без нее как субъективного условия познания не могло бы возникнуть и познание как действие»²⁰.

Приведенные выше рассуждения Канта о сообщаемости неявных регулятивных условий мыслимости нередко воспроизводятся в герменевтике, и особенно в книге Гадамера «Истина и метод». Но при этом герменевтики делают усиленный акцент на том, что способность рефлексии только и может существовать в «общем чувстве» и, главное, в языке, посредством которого общее чувство «непредметно» живет, реализуется и наследуется в коммуникативной деятельности людей.

Язык, будучи средством (формой) выражения мыслей в познании, не элиминирует субъективности из итогов речевых действий. Более того, семантика речевых действий обнажает роль субъективности в языке, поскольку утверждение имеет смысл именно в соотношении с определенной ситуацией говорения. В практическом применении языка как речи формируется и отрабатывается способность каждого отдельного индивида соединять свою субъективность с общезначимыми нормами познания, как бы «брать их на себя», творчески работать с ними, не утрачивая, не растворяя в них свою субъективность, а, наоборот, формируя и развивая ее. Именно этот момент языка как универсального практического посредника и как универсального «практического сознания» интересует герменевтику, когда речь идет об априорном характере «языковости» или «коммуникативной компетенции». Этот момент герменевтиками гипертрофируется и абсолютизируется, причем они не желают видеть того, что познание успешно только в случае, когда субъективность, развиваясь, нацелена на то, чтобы своей активной деятельностью дать отражение предмета познания именно в наибольшей его объективности, по возможности без «примеси» субъективности, но именно в практических интересах субъекта.

Представляющийся априорным характер речевых действий сознания выражается в необходимости принимать, брать на себя вполне определенные правила и следовать им. Согласно герменевтике, «коммуникативная компетенция» никогда не может быть абсолютно «чистой», т. е. беспредпосылочной, ибо предполагает наличие какого-то правила, нормы, следование которым обес-

²⁰ Кант И. Соч. в 6-ти томах, т. 5. М., 1966, с. 243.

печивает понимание, обязательное не только для меня, но и для других. В этом есть резон. Аналогичным этому в результатах познания является то, что ныне в логике науки называют «теоретической нагруженностью» эмпирических понятий. Но «секрет» описываемого Хабермасом и Апелем, как они выражаются, «априорного перфекта» отнюдь не ограничивается данными очевидными истинами. Поскольку мы в состоянии следовать какому-то конкретному общеобязательному правилу, мы одновременно в состоянии к нему субъективно относиться, замечает Апель: «С каждым употреблением языка всегда уже связана рефлексия языкового употребления»²¹. Именно этим, по утверждениям герменевтиков, определяется глубина и богатство языкового контекста, задается сам предмет понимания. «Предметом понимания выступают уже не содержание символического выражения или же то, что под ним подразумевается определенным автором в определенной ситуации, а интуитивное сознание правила, которое имеется у каждого говорящего на своем языке»²². А это уже искажение действительного положения вещей: роль субъективного отношения к высказываемому раздувается сверх всякой меры.

Герменевтики постоянно подчеркивают, что следование правилу не тождественно следованию закону природы. «Правилам грамматики, которым бессознательно следуют люди, ни в коем случае не следуют так, как, например, законам гравитации падающих камней или небесных тел»²³. В последнем случае действительно нет смысла говорить о следовании правилам, ибо не может быть и речи о каком-либо неследовании законам или об их нарушении, отклонении от них. Если это доподлинно объективный закон, то невозможно не подчиниться ему.

Иное дело в случае «законов», которые устанавливают сами люди. «...Не только следование правилам в виде квазиобъективного поведения отличается от закономерно детерминированного (даже статистически де-

²¹ *Apel K.-O. Transformation der Philosophie, Bd II, S. 21.*

²² *Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? — Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt am Main, 1976, S. 188.*

²³ *Apel K.-O. Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. — Linguistik und Sprachphilosophie. München, 1974, S. 103.*

терминированного) поведения»²⁴. Различие между объективными и субъективными законами, согласно Апелю, предполагает непременно различие и в применении правил: «в первом случае практическое применение заключается в техническом использовании наших знаний о неизменных, т. е. ненарушаемых нами, законах...»²⁵ В случае с «языковой компетенцией» практическое применение получает другой оттенок: мы можем и на практике, как нам говорят, поступать с грамматическими правилами как с чем-то, что мы можем изменять, переиначивать²⁶. Но если так, то во что превращается presunto «априоризм»?

Конечно, изменение смысла грамматических правил и семантики в языке имеет место, и наиболее «субъективный» пример этого, когда субъект прибегает к ироническим метафорам, тем более связанным с игрой слов. Взаимопонимание участников диалога предполагает необходимость для каждого из них подчинить хотя бы отчасти свои индивидуальные семантические и другие особенности речи пониманию (и его границам) другого партнера, правила, нормы речи приходится изменять, «интерпретировать». При этом каждая новая, возникшая в результате интерпретации ситуация должна быть общей для действительных (или возможных) участников общения, т. е. обеспечивать их взаимопонимание. Для этого нормы языка должны получить хотя бы частное новое обобщение. Общение невозможно без обобщения. Трансплантация субъективности в ситуацию понимания другого человека, замечает Гадамер, не является ни вживанием в другого, ни подчинением другого собственному масштабу, но означает возвышение до более высокой всеобщности, которая преодолевает и собственную партикулярность, и партикулярность другого лица²⁷. Это явление носит всеобщий характер, имеет место при переводе с одного языка на другой при изучении чужого языка, при истолковании культурных памятников и т. д.

И этот круг фактов гипертрофируется герменевтиками в определенном направлении. Они не исследуют вопрос о том, как это явление реализуется в значениях

²⁴ Там же, с. 104.

²⁵ Там же.

²⁶ См. там же, с. 105.

²⁷ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*, S. 289.

слов, понятиях, оборотах речи, которыми люди оперируют, насколько более общее содержание понятий возникает в процессе преобразования одной ситуации общения в другую. Они не стремятся выяснить, как с помощью языка можно все более адекватно познавать мир, в том числе мир социальный. Внимание герменевтиков направлено на выявление чего-то таящегося в глубине субъекта: на априорные общечеловеческие («универсальные прагматические», как они выражаются) условия коммуникации, соответствующие «конечной природе человека», на глубинные истоки «творческого» произвола, который также представляется им в виде некоего «априорного» начала. В обоих случаях язык субъекта оказывается мнимо объективной гипотезой. Гадамер пишет: «Язык представляет собой следы конечности не только потому, что существует разнообразие человеческих языков, но и потому, что, чем больше каждый язык образуется и совершенствуется, тем больше он приводит опыт мира к языку. Он не потому конечный, что не может быть одновременно всеми другими языками, а поскольку является языком... происходящее в языке соответствует конечности человека. Это сердцевина языка, из которой разворачивается наш общий опыт мира и по особому разворачивается герменевтический опыт»²⁸.

Чем больше человек развивает свою конкретную языковую способность, тем больше он извлекает ту неуловимую абсолютную «субстанцию», которую герменевтики именуют «языковостью» вообще. Последняя несколько напоминает гегелевское абсолютное знание, представляемое теперь в виде «чистой формы», абсолютно-го условия всякого знания. Так, к Гегелю «подмешивается» кое-что от Канта. Гадамер сам признает, что логика его размышлений в данном случае отчасти похожа на рассуждения Гегеля об абсолютном знании, в ходе которых история приходит к самопознанию²⁹. «Задачу философской герменевтики можно характеризовать так: она должна пройти путь гегелевской феноменологии духа в обратном направлении, с тем чтобы обнаружить во всякой субъективности субстанциальность, которая ее определяет»³⁰.

²⁸ Там же, с. 433.

²⁹ См. там же, с. 283.

³⁰ Там же, с. 285—286.

«Субстанция» в герменевтических рассуждениях как бы «наполнена» интерсубъективностью, поэтому субстанцию нельзя исчерпать, ибо в ней всякий раз будет содержаться неявное указание следовать определенному предписанию, правилу, сознание всегда будет ощущать воздействие своего участия в истории, т. е. в жизни «субстанции». «...Субъективность речевого акта является одновременно интерсубъективностью обращения (Anrede)»³¹, а интерсубъективность оказывается отношением и процессом, к «ядру» которого и сводится герменевтическая квазисубстанция. Можно сказать, что их «субстанция» заключена в традиции языка, в предутверждениях как предрассудках, т. е. в консервативном языке. В этом смысле язык господствует, «язык говорит нам, чтобы мы на нем говорили»³². Аналогично то, что происходит в коммуникативных ситуациях, моделируемых языком, «является не нашим действием на вещь, а действием самой вещи»³³. Сама собой напрашивается аналогия с хвостом, который будто бы направляет движение собаки.

А чтобы кто-либо не подумал, что герменевтики «за» языком видят материальный мир, Гадамер добавляет: «Основоотношение между языком и миром не означает, что мир может быть предметом языка... языковость, присущая человеческому опыту мира, не предполагает опредмечивания мира»³⁴. Неопредмечиваемость в равной степени присуща и миру, и сознанию³⁵. Получается, что и сознание, и мир (который по сути является у Гадамера хайдеггеровским бытием-сознанием-в-мире) выступают как те условия видения предметов опыта, которые всегда остаются чем-то духовным, нематериальным.

Некоторые герменевтики, как, например, Апель, особенно акцентируют внимание на трансцендентальных условиях языковой интерсубъективности в духе кантианской философии. Философская герменевтика попыталась при этом противостоять структурализму, который уподоблял язык анонимной бессубъективной системе — автомату, где главное заключалось в определении инва-

³¹ Ricoeur P. Hermeneutik und Structuralismus. München, 1973, S. 111.

³² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, S. 439.

³³ Там же, с. 439.

³⁴ Там же, с. 426.

³⁵ См. там же, с. 432.

риантов преобразования языковой системы. Для Апеля и других новейших герменевтиков важно сохранить в языке духовное, субъективное, идеальное, что они и пытались сделать на свой манер. Они всячески подчеркивают, что человек никогда не может выйти за пределы языка, за границы коммуникативной «компетенции», и сама социальность сводится к соответствующей лингвистической общности: «Искомый регулятивный принцип состоит, по нашему мнению, в идее реализации неограниченного общества общения, которое в виде контрольной инстанции имплицитно предполагается каждым, кто прежде всего аргументирует (следовательно, каждым, кто думает)»³⁶. Как видим, герменевтики недалеко ушли от старых концепций лингвистических позитивистов и «общих семантиков» 50—60-х годов XX в.

Развивая концепцию интерсубъективности, герменевтики пытаются не только подвести базу под гносеологию, но и обосновать по-новому этику. Апель, к примеру, стремился состыковать герменевтическую трактовку прагматики речевых действий именно с этикой³⁷. Ориентация на кантианство с его разрывом между сущим и должным, реальным и идеальным сказывается и здесь. Апель фактически пытается обосновать кантианскую идею априорного этического долженствования лингвистическими аргументами, ссылаясь на имеющийся в речевой деятельности контраст между нормативностью реального языка и идеального метаязыка, разрыв между реальным и идеальным языковым сообществом (последнего нигде не было и не будет никогда). «Таким образом, — заключает Апель, — из этого контраста между идеалом и реальностью общества интерпретации получается также регулятивный принцип практического прогресса, которым может и должен быть ограничен прогресс интерпретации»³⁸.

Итак, перед нами туманный и очень скудный результат: «прогресс интерпретации» — ни к чему не обязывающее выражение, а за ним стоит все тот же идеалистический априоризм на границе с не менее идеалистическим конвенционализмом.

³⁶ *Apel K.-O. Transformation der Philosophie, Bd II, S. 215.*

³⁷ *Apel K.-O. Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. — Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt am Main, 1976, S. 10—173.*

³⁸ *Apel K.-O. Transformation der Philosophie, Bd II, S. 215.*

Тем не менее герменевтическая концепция интересубъективности имеет и некоторые положительные моменты. Это прежде всего критика в адрес языкового релятивизма и безудержного лингвистического плюрализма. Философы-герменевтики подметили наличие в языковом общении некоторых всеобщих моментов и проблем. Верно, что интересубъективность связана со всеобщей способностью людей к общению и ее следует исследовать в динамике преобразований ситуаций общения, в которых человек практически участвует. Однако эта идея получила у герменевтиков крайне одностороннее идеалистическое выражение. Справедливо и то, что всеобщее лишь тогда становится конкретно всеобщим, когда оно преобразуется. Но и эта мысль гипертрофирована и развита герменевтиками в таком направлении, что стала подрывать роль подлинно научных обобщений и абстракций в познании.

Основное же направление герменевтического философствования, и в частности его подхода к проблеме интересубъективности, ложно и реакционно. Буржуазная философская герменевтика пытается оторвать момент лингвистической всеобщности в человеческой жизнедеятельности от всеобщности общественного процесса труда и производства, представляя первую в виде некой исходной конкретной органичности человека, его субъективности, в то время как вторая изображается в виде абстрактной, отчужденной, деперсонифицированной, дурной всеобщности. По мнению герменевтиков, первая обеспечивает единство человека и мира, а вторая — нет.

Такая мировоззренческая ориентация, впрочем ныне весьма типичная для современной буржуазной философской традиции, в конечном счете задает идеалистически-извращенный угол рассмотрения проблемы интересубъективности, усиливая общую антиматериалистическую направленность герменевтических изысканий.

ПРОБЛЕМА «ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО КРУГА» И ДИАЛЕКТИКА ПОНИМАНИЯ

Понятие «герменевтический круг» имеет довольно длительную историю, и история эта связана с развитием и становлением самой герменевтики как общей теории понимания. Необходимость истолкования мифологических образов и только позднее — старинных текстов и исторических документов стимулировала различные поиски специфических принципов и методов интерпретации. В дальнейшем эти принципы и методы, в том числе и принцип «герменевтического круга», использовались фактически всеми, кто занимался герменевтическим анализом. Но «герменевтический круг» как ведущее методологическое понятие философской герменевтики был осмыслен только к середине XIX в. Стихийно применявшийся при истолковании текстов принцип «герменевтического круга» получил теоретическое осмысление в связи с попыткой дать определенную схему процесса понимания.

Понятие «герменевтического круга» широко рассматривается в трудах Фридриха Шлейермахера, который впервые определяет герменевтику не как некую лингвистическую дисциплину, а как общую теорию понимания. Принцип «герменевтического круга» занимает в ней одно из центральных мест. Необходимо заметить, однако, что сама идея «герменевтического круга» фигурирует уже в работах Фр. Аста и, по-видимому, из них перенесена Шлейермахером в свою теорию¹.

¹ Современные герменевтики для поднятия авторитета своих теорий ссылаются, правда, на то, что Гегель в «Феноменологии духа» фактически пользуется «герменевтическим кругом», критикуя Канта: получать истинное знание можно, лишь уже познав саму теорию познания, а этого нельзя достичь до процесса получения истинного знания, т. е. до соучастия в познании вообще. Сам Гегель оба процесса совмещает, но не связывает это с герменевтикой.

Известный немецкий филолог Аст посвятил свои исследования античной греческой культуре. Он стремился постичь «дух античности», который наиболее ясно раскрывается, по его мнению, в литературном наследии античных авторов. Пыльные манускрипты и сухой педантизм грамматики, писал он, должны быть не самоцелью филологии, но только средством постижения внешнего и внутреннего единства содержания произведения. Поскольку «античность есть не только образец художественной и научной культуры, но и жизни в целом»², постольку понять «дух античности» значит стать похожим на греков. Но «дух античности» не может быть постигнут вне языка. Язык является как бы первородной средой для передачи духовного. В свою очередь для понимания языка мы нуждаемся в грамматике. Кроме того, чтение античных авторов предполагает наличие у читающего некоторых фундаментальных принципов, на основе которых он делает правильные и адекватные выводы в отношении прочитанного и может их пояснить. Именно в силу этого, заключает Аст, «исследование античных языков всегда должно быть связано с герменевтикой»³. Герменевтика здесь отделяется от грамматики и трактуется как теория извлечения духовного смысла из текста.

Видя цель исследовательской работы по изучению античных авторов в наиболее полном понимании их произведений, Аст рассматривает сам процесс понимания как постижение некоего единого духовного начала. По его мнению, понимание достигается благодаря тому, что духовное начало, воплотившееся в произведениях искусства (или изучаемых текстах), постигается другим духом — разумом интерпретатора. А поскольку духовное всегда обладает внутренним единством, это и является самой глубокой основой понимания внутренней духовной жизни как автора изучаемого произведения, так и эпохи, в которую он жил.

Концепция духовного единства становится основой принципа «герменевтического круга» Аста. Поскольку «дух есть фокус всей жизни и ее постоянный формообразующий принцип»⁴, он является источником всякого становления и развития, обнаруживая себя в разнооб-

² Palmer R. Hermeneutics. Evanston, 1969, p. 76.

³ Там же, с. 76.

⁴ Там же, с. 77.

разных индивидуальных частях. Но части понимаются благодаря целому, а целое — из внутренней гармонии его частей. Например, целостное понимание произведения заключается в разъяснении внутреннего значения его частей в отношениях их друг к другу и к более обширному «духу эпохи». Применительно к античности это означает, согласно Асту, что постижение целостного единства «духа античности» возможно только через постижение индивидуальных его проявлений в конкретных произведениях. С другой стороны, индивидуальность автора, его своеобразие и неповторимость нельзя постичь иначе, чем в тесном отношении к целому, т. е. к духовной жизни эпохи.

Таким образом, характеризуя картину становления процесса понимания, Аст использует принцип «герменевтического круга» в его модификации «часть — целое». Но само это понятие, хотя и присутствует в концепции Аста, не имеет четкого определения и по существу еще не ясно. Задача герменевтики состоит в разъяснении изучаемого объекта и разделяется филологом на три возможные формы понимания: историческое (понимание содержания произведения), грамматическое (понимание языка) и духовное (понимание целостного взгляда автора через целостное понимание «духа» эпохи). Первые две формы понимания были уже известны и развиты раньше. Третья, духовная форма герменевтического понимания разрабатывается Астом и получает дальнейшее развитие у его последователей и отчасти у Шлейермахера.

Процесс понимания Шлейермахер характеризует как искусство специфического переосмысления духовного процесса, происходящего у автора текста. Он начинается со сравнительно поверхностного обзора структуры целого контекста и поднимается мысленно к тем отрывкам и фрагментам, которые позволяют осуществить проникновение в композицию произведения. Только после этого начинается собственно интерпретация. Таким образом, интерпретация состоит из двух взаимосвязанных процессов: «грамматического» и «психологического». При этом под «психологическим» в широком смысле слова Шлейермахер понимает то, что составляет внутреннюю, отразившуюся в тексте жизнь автора.

Принцип, на котором эта реконструкция («грамматическая» или «психологическая») происходит, и осно-

ывається на «герменевтичеському ко́жє». Понимание, по Шлейермахеру, базисная операция, связанная с соотношением или сравнением. Она заключается в сравнении с уже известным. То, что мы понимаем, само образует некоторое единство или, другими словами, целостный «круг», состоящий из частей. Круг как целое определяет свои индивидуальные части, и эти части вместе образуют, создают круг.

Примером простейшей единицы текста, состоящего из взаимосвязанных частей, является предложение. Известно, что само по себе слово всегда неоднозначно. Оно приобретает тот или иной смысл в зависимости от контекста, т. е. будучи соотносено со всем предложением. С другой стороны, понимание смысла предложения как целого зависит от понятых нами значений отдельных составляющих его слов (частей). Благодаря диалектической взаимосвязи части и целого каждое последующее слово придает определенное значение предыдущему, уточняя значение всего предложения или наоборот. Поскольку процесс понимания происходит в этом своеобразном круге, Шлейермахер и называет его герменевтическим⁵.

Позднее В. Дильтей, давая характеристику философским воззрениям Шлейермахера, так определит его понятие «герменевтического круга»: «Целое должно быть понято в терминах его индивидуальных частей, индивидуальные части — в терминах целого. Для того чтобы понять произведение, мы должны обратиться к автору и родственной ему литературе. Такая сравнительная процедура позволяет понять действительно каждое индивидуальное предложение более глубоко, чем прежде. Поэтому понимание целого и его индивидуальных частей является взаимозависимым»⁶.

На первый взгляд кажется, что понятие «герменевтического круга» включает в себя формально-логическое противоречие. Действительно, если мы должны постичь целое, прежде чем поймем его части, мы никогда ничего не поймем. Но мы утверждали раньше, что части получают свое значение из целого, и в то же время мы не можем начать с целого, недифференцированного на части. Правомерен вопрос: не является ли само по-

⁵ Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik. Heidelberg, 1969, p. 166.

⁶ Dilthey W. Selected Writings. London, 1976, p. 262.

нятие «герменевтического круга» совершенно необоснованным? Нет, отвечает герменевтик, скорее мы должны сказать, что формальная логика не может полностью объяснить работу понимания. На каком-то этапе этого процесса происходит «скачок в герменевтический круг» и «из круга», и мы понимаем целое и части совместно. Начинает намечаться диалектическая ситуация. Однако, как справедливо отмечает И. С. Нарский, «диалектика части и целого не была осмыслена Шлейермахером как взаимодействие, получающее собственно диалектическое разрешение; все же смысл замкнутого движения по кругу был понят им как постоянная смена направлений этого движения»⁷.

В своей трактовке принципа «герменевтического круга» Шлейермахер открывает широкую дорогу для интуиции, характеризуя процесс понимания как частично сравнительно-грамматический и частично интуитивный. В коммуникации, поскольку она представляет собой отношение диалога, с самого начала предполагается общность значений, разделяемых говорящим и слушателем. Она предполагает также знание языка и предмета обсуждения. Как и в приведенном примере с предложением, здесь обнаруживается противоречие: то, что должно быть понято, должно быть уже известным. Как на уровне языка (среды рассуждения), так и на уровне предмета (материала рассуждения) необходимо наличие некоторой меры знания о том, что мы собираемся обсуждать. Наличие этого знания Шлейермахер называет «минимальным предзнанием» или «предпониманием». Именно благодаря ему осуществляется «прыжок в герменевтический круг» и тем самым происходит разрешение имеющегося противоречия.

Таким образом, связывая процесс понимания не только с интерпретацией текстов, но и с живым диалогом людей, Шлейермахер дает более конкретную характеристику «герменевтическому кругу», чем его предшественник.

Полное понимание, имеющее место внутри «герменевтического круга», наступает благодаря действию интуиции, а также благодаря опирающемуся на сравнительный метод субъективному анализу. Определяющим

⁷ Нарский И. С. Новейшие течения буржуазной философии (Критический анализ). М., 1982, с. 44.

звеном здесь выступает «предпонимание», и именно на него уповает Шлейермахер при объяснении принципа «герменевтического круга».

Анализ процесса понимания внутри «герменевтического круга» был продолжен и развит дальше Дильтеем. Рассматривая предложение в качестве наиболее простого примера взаимодействия части и целого, он выделяет значение как то, что постигается благодаря этому взаимодействию. Значение индивидуальных частей обеспечивает понимание смысла целого, которое в свою очередь изменяет, уточняет неопределенность слов предложения в фиксированной и осмысленной схеме. Значение целого составляет «смысл», выводимый из значения индивидуальных частей. Принцип «герменевтического круга» выступает здесь как один из важных аспектов методологии. Он возникает опять-таки в понимании сложного целого и его частей. «В этом смысле, — пишет Дильтей, — мы сталкиваемся с общей трудностью всякой интерпретации: целое предложение должно быть понято из индивидуальных слов и их комбинаций и полное понимание индивидуальных частей предполагает понимание целого»⁸. Круг всякий раз повторяется в отношении к конкретному произведению, отражающему духовное развитие автора, и возвращается снова в отношении к его литературному творчеству в целом.

Заметим, что обращение Дильтея к герменевтике может быть объяснено двумя причинами (хотя есть и иная точка зрения, а именно что Дильтей с самого начала занял герменевтическую позицию). Во-первых, стремлением выйти за рамки психологической тенденции, принятой герменевтикой Шлейермахера, и, во-вторых, поиском методологической базы для обоснования наук о духе, начальным и конечным пунктом которых является, по мнению Дильтея, конкретный исторический, живой опыт. «Жизнь есть живой опыт» — это типичное для Дильтея выражение становится сердцевиной всей его философии, но оно не сразу приняло характер герменевтической направленности.

«Жизнь» есть, по Дильтею, то, из чего мы развиваем наше мышление и куда направляем наши вопросы. Ее мы воспринимаем не в естественнонаучных категориях (вроде «массы», «силы» и т. п.), а в живом опыте

⁸ *Dilthey W Selected Writings*, p. 259.

всеобщности, тотальности, но через понимание частных. Динамика внутренней «жизни» имеет сложную природу чувств, воли, познания, но не может поэтому подчиняться логике механической и количественной, которая характерна для наук о природе. Вернуться к полноте живого опыта — значит понять саму «жизнь». Ближе всего к пониманию жизни стоит история, дающая полноту постижения нами нас самих. Понимание как базис для всякого исследования осуществляется именно методом герменевтики.

Подобно тому как понимание наступает благодаря взаимодействию в тексте части и целого, в «жизни», по Дильтею, наблюдается соотношение, например, прошлого и настоящего, действие которых составляет круг, в котором на уровне «самой жизни» осуществляется ее понимание. И если общий принцип «герменевтического круга» ориентирует на жесткую неизменность метода понимания, то содержание, смысл понимания подвержены постоянному изменению, флуктуации. События или опыт могут так изменить нашу жизнь, что все то, что раньше считалось осмысленным, станет ничего не значащим и, наоборот, казавшийся неверным опыт может изменить его значение в ретроспективе.

«Значение» как результат взаимодействия части и целого, утверждает философ, может рассматриваться лишь с данной точки зрения, в данное время и в данной конкретной исторической ситуации. Значение не фиксируется с неизменной определенностью, так как очень многообразно и всякий раз конкретизируется интерпретатором. Осмысленность значения выявляется из контекста, составляя часть той ситуации, в которой находится сам интерпретатор, и исторически меняется во времени. Дильтей пишет: «Значение фундаментально возникает из отношения части к целому, то есть основывается на природе живого опыта»⁹. Другими словами, значение является имманентным в «ткани жизни», в живом опыте субъекта-интерпретатора, в то время как текст — лишь условием и источником сопереживания. Одновременно с этим усложняется, а по сути дела субъективируется задача самого процесса понимания.

⁹ Diltthey W. Gesammelte Schriften, Bd VII. Stuttgart — Göttingen, 1968. S. 347.

Получается, что «герменевтический круг» у Дильтея всякий раз заново устанавливается между конкретным текстом и конкретным интерпретатором. При этом интерпретатор выступает своеобразным посредником между жизненной, исторической традицией, в которую сам вписан, и тем, что подразумевает текст, интуитивно вживаясь в текст, по сути дела — в самого себя.

Таким образом, чисто филологический метод понимания текстов превращается у Дильтея в иррационалистическую методологию исторического исследования, причем принципу «герменевтического круга» придается весьма широкое значение. Он квалифицируется философом как важный аспект методологии исторического понимания, основанного на такой объективации социально-исторической реальности, которая проистекает из субъективной деятельности, так что по сути дела это мнимая объективация.

«Герменевтический круг» в концепции Дильтея приобрел вид движения между исторически различными культурами (типами «жизни») и изменяющейся позицией интерпретатора, то пытающегося вживаться в эти разные культуры, то приписывающего им свое же собственное переменчивое содержание. Само понимание, происходящее в рамках «герменевтического круга», «всегда остается относительным и никогда не может быть завершенным»¹⁰. Оно постоянно расширяет горизонт исторического видения и его же изменяет, преобразовывает.

Заметим, что русский последователь дильтеевского духа герменевтики Г. Шпет был первым из философов феноменологического направления, кто обратился к проблемам истории, сделав их центральными. Поскольку историческую науку он понимал как «чтение слов» в их значении, то и основой ее оказалась проблема истолкования, рассматриваемая Шпетом в традициях герменевтики¹¹. У Шпета тоже наметился «герменевтический круг» субъекта-интерпретатора и «истории».

Еще дальше, чем Дильтей, по пути иррационального истолкования принципа «герменевтического круга» пошел Мартин Хайдеггер: ««Герменевтический круг» не может быть сведен к порочному кругу, ни даже к до-

¹⁰ *Dilthey W. Selected Writings*, p. 259.

¹¹ См.: *Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова*. М., 1927, с. 38; *его же. История как проблема логики*. М., 1916, с. 23.

садной, но неизбежной формальности. Напротив, в нем скрывается позитивная возможность наиболее изначальной формы познания... Мы овладеваем этой возможностью лишь в том случае, когда вполне осознаем, что нашей первой, последней и постоянной задачей является не придумывание предпосылок познания и не заимствование их из уже имеющихся концепций, но скорее разработка этих познавательных предструктур в терминах самих вещей»¹².

Как видно из приведенного отрывка, Хайдеггер придает «герменевтическому кругу» онтологический смысл. В нем по существу находит свое отображение любой научно-познавательный акт. Вывод об онтологическом значении принципа «герменевтического круга» Хайдеггер строит на основе утверждения о герменевтической взаимообусловленности субъекта и объекта в исследовании, но особенность здесь состоит в том, что хайдеггеровский термин «понимание» трактуется как внутренняя сила, способность чувствовать то, что таится в глубинах бытия, что имеет онтологическое значение, указывает на прaosнову «бытийности», взаимодействует по кругу с предчувствием таковой в потоке субъективных переживаний данного лица.

Дильтей, как мы видели, относил понимание к глубинному уровню постижения, которое включает в себя момент «схватывания» как некое социально-психологическое «выражение внутренней реальности». Для Хайдеггера понимание заключается в силе постижения как бы собственных возможностей бытия в рамках «жизненного мира», в котором оно существует.

Понимание рассматривается Хайдеггером в качестве модуса или составного элемента существования человеческого сознания, которое пытается пробиться в глубинное бытие, но им не обладает. Содержание понимания — это не объект мира, но скорее угадываемая структура самого бытия. Понимание — базис для всякой интерпретации и является, следовательно, через свое содержание онтологическим фундаментом, первичным в отношении каждого акта существования. Вторая сторона понимания у Хайдеггера всегда относится к будущему и имеет проективный характер. Любой акт понимания — это «проект», выход за рамки непосредственно

¹² Heidegger M. Being and Time. New York, 1962, p. 153.

данного смысла и представляет собой форму бытия в тенденции.

Сущность понимания, по Хайдеггеру, заключается не просто в постижении ситуации, но в раскрытии возможностей бытия. Акт понимания всегда осуществляется в рамках «герменевтического круга», стремлений человеческого существования прорваться к бытию и воздействий бытия на это существование. Указанный круг должен, по замыслу философа, обеспечивать неразрывность знания с объектом этого знания, исторического знания и исторического бытия. Герменевтика у Хайдеггера приобретает феноменологическое субъективно-идеалистическое, но все-таки онтологическое звучание, она изучает феноменологические следствия «герменевтического круга» для онтологической структуры всякого человеческого понимания и интерпретации.

Бытие мира, по Хайдеггеру, проявляется в языке, который гораздо богаче, полнее, чем его воплощение в речи. Эта скрытая часть языка и заключает в себе некий прафеномен понимания. Благодаря языку становится возможным понимание мира, его объективного бытия. Более того, язык, как утверждает Хайдеггер, и есть само бытие, поэтому именно на него должна обратить свой взор философия. «Поздний» Хайдеггер придает герменевтике статус экзистенциальной философии, причем принцип «герменевтического круга» характеризует здесь структуру любого познавательного акта. Круг в его системе получил в конечном счете такой вид: понимание бытия предполагает возможность его объяснения (непонятное не объяснить), но объяснение бытия возможно само исключительно лишь на базе интуитивного понимания.

Развивая идеи Хайдеггера, Гадамер предпринял попытку превратить герменевтику в наиболее универсальный философский метод исследования и мирозерцания.

Понимание рассматривается Гадамером не в прежнем традиционном плане, как только акт человеческой деятельности, а в духе Хайдеггера, как базисный «способ бытия в мире». Оно всегда является историческим и лингвистическим событием в культуре, естествознании, науке, в жизни — одним словом, всюду. В то время как Дильтей ограничивался тем, что считал герменевтику методологической основой социально-гуманитарно-

го знания, Гадамер стал выдавать ее за «универсальный аспект философии»¹³.

Хотя несостоятельность превращения герменевтики в особую целостную философию очевидна, важно, однако, отметить, что Гадамер справедливо обращает внимание на возможность применения категории понимания не только к анализу текстов, как это делал Шлейермахер, или же процессов социально-исторической жизни как феномена культуры, на чем настаивал Дильтей, но и ко всем без исключения явлениям жизни. Кроме того, Гадамер подчеркивает исторический и диалектический характер самого процесса понимания. Соответственно этому «герменевтический круг» для него теряет свое автономное значение и раскрывается в более широком контексте диалектического понимания. Ключ к пониманию, по Гадамеру, заключается не только в манипулировании и волевой интерпретации субъектом, но и в участии и приобщении к жизни, не в познании, но в «опыте», не в методологии, но в «диалектике».

Однако диалектика трактуется Гадамером субъективно-идеалистически, и это не удивительно, поскольку она ориентируется преимущественно на трактовку языка и спекулятивные концепции феноменологии Хайдеггера. Текст, являясь окончательной реальностью для Гадамера, становится в силу этого не только главным предметом философии, но и таинственной самостоятельной силой. А «герменевтический круг» как способ проникновения в потаенный смысл бытия становится у Гадамера по существу формой лингвистического конвенционализма и мистического плюрализма. Указания Гадамера на исторический и диалектический характер процесса понимания не убедительны и далеки от истинной диалектико-материалистической его трактовки.

Для диалектики, как указывал Ф. Энгельс, «существенно то, что она берет вещи и их умственные отражения в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении...»¹⁴. Не так у Гадамера. Любое понимание текста, утверждает он, зависит не от присущего содержанию этого текста смысла в связях и опосредованиях, а преимущественно от активности интерпретирующего субъекта. Именно от ин-

¹³ Gadamer H.-G. Truth and Method. New York, 1975, p. 268.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 22.

терпретатора зависит возможность того или иного понимания, поэтому дешифровка прежних смыслов не является столь актуальной по сравнению с производством новых. В производстве новых смыслов заключается главная роль интерпретатора, его социально-историческая функция носителя данной эпохи и культуры, в рамках которой он стремится пройти к «бытию». Но Гадамер все же не отбрасывает окончательно смыслы прошлых эпох и культур, поскольку они «традиция». С ней сталкивается «новаторство» нового интерпретатора, и возникает новый вариант «герменевтического круга», который «описывает понимание как игру между движением традиции и движением интерпретатора»¹⁵.

Диалектика, на которой так настаивает Гадамер, исчерпывается в его теории указанием на возможность различных новых интерпретаций в их борениях с традиционными. Втиснутое в рамки «герменевтического круга», понимание по существу остается привязанным и к тексту, и к прихоти интерпретатора. Сам «герменевтический круг» оказывается механизмом двойного лингвистического отчуждения: фетишизируется и текст, и произвол субъекта в отношении его.

Таким образом, расширение герменевтики за счет попыток соединения ее с диалектикой не смогло придать ей характер всеобщности и глубины. Понимание осталось на уровне «традиции», т. е. передачи смысла текста, и «новации», т. е. субъективного произвола в отношении этого смысла, а возникающая мобильная сумма прихотливых смыслов, даже подверженная некоторому социально-историческому изменению, не может претендовать на истинность философского осмысления действительности. «Герменевтический круг» не только не дает выход из положения, но, наоборот, загоняет в тупик.

Конечно, некоторая диалектика в этом «круге» есть. Противоречия, которые возникают в процессе понимания части и целого, традиции и новации, понимания и объяснения, знания и познания и др. в рамках разных вариантов «герменевтического круга», являются по сути диалектическими противоречиями и не могут быть сведены к формально-логическим противоречиям. Рациональный смысл «герменевтического круга» состоит в

¹⁵ Gadamer H.-G. Truth and Method, p. 269.

том, что он отражает процесс, движущим началом которого выступает постоянное возникновение и разрешение противоречий между понятым целым и уточненными с его помощью частями, между пониманием главного в проблеме и детальным объяснением всего ее содержания и т. д. Когда мы анализируем, например, художественное произведение или иной текст с точки зрения его содержания, он выступает перед нами как целое, как совокупность составляющих его частей. Именно через эту суммарность целостное содержание соотносится с формой. Но суммарная характеристика содержания по мере углубления в форму становится явно недостаточной, возникает потребность в более глубоком понимании его целостности и своеобразия. Так, через противоречия, процесс успешного понимания продвигается вперед.

Расчлененность любого обладающего смыслами образования на части, например художественного произведения, является необходимым условием существования его как целого, имеющего свою особую природу. Взаимосвязь частей и целого выступает необходимым условием существования их как данных частей, обладающих специфической сущностью. Подобно тому как слово представляет собой момент (или часть) предложения, само предложение входит в состав фрагмента произведения, являясь его частью (или моментом) и т. д. Круг, в котором для нас происходит непрестанное соотнесение этих моментов и уточнение их за счет постоянного расширения этого круга, может быть назван кругом лишь условно. Это скорее спираль, в которой происходит расширение каждого предшествующего круга в последующий, так что первый из них «не успевает» замкнуться и его разрешение состоит именно в переходе в следующий, более широкий круг.

Образ круга, который используется герменевтиками, искажает подлинный процесс понимания. Последний, как видно из только что сказанного, не может быть сведен к замкнутой системе, скажем, взаимодействия части и целого, поскольку всегда предполагает расширение нашего понимания и постоянный выход за его пределы. Но кроме того, сама идея «разрыва» круга через «предпонимание» только внешне напоминает «разрыв» кругов взаимообусловленности (например, воспитателей и воспитуемых в тезисах К. Маркса о

Фейербахе) через общественно-историческую, а тем более революционную практику. На деле здесь полная противоположность: «предпонимание» субъекта враждебно общественной практике. Не случайно крахом оканчивались попытки самих приверженцев герменевтического метода скрыть его несостоятельность и придать все новый и новый смысл принципу «герменевтического круга» за счет включения новых особых требований, составляющих условие понимания.

Уразумение или проникновение в «сознание автора», «дух эпохи», «тайну текста», «потенции интерпретатора» и т. п., о чем мечтают герменевтики, становится возможным не благодаря скудным и односторонним их рецептам. Например, история культуры становится доступной для понимания благодаря существованию принципов культурного наследования, а не «герменевтическому кругу», выступающему в виде некоего всеобъемлющего принципа.

Приобщение новых поколений и классов к жизни человечества всегда опосредовано социальным общением, т. е. преемственностью культур. Но преемственность культур означает и воссоздание заново, реконструкцию этих культур и их наивысших произведений, их содержания и духа. А это «особенный труд, позволяющий как бы наблюдать за таинством духовной, творческой работы Мастера, как бы присутствовать при ней, ощущая ее физический ритм — ее паузы и напряжения, подъемы и спады, улавливать («видеть») моменты возникновения ассоциации, образа мысли...»¹⁶. О таком примерно воссоздании облика культуры, вживании в нее, имеющем в себе действительно и момент интуиции, опирающейся, однако, на знание, писал классик испанской литературы Б. Грасиан¹⁷. Именно такая рационально осмысленная культурная преемственность, а не «предпонимание» «герменевтического круга» составляет условие полноты социального бытия более позднего времени. Творение культуры, будучи создано, становится как бы независимым от своего творца, оно получает относительно самостоятельное существование и живет столь долго, сколь активно воздействует на окружаю-

¹⁶ Керцелли Л. Мир Пушкина в его рисунках. 1820-е годы. М., 1983, с. 5.

¹⁷ См.: Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1981, с. 23.

щую жизнь, в той или иной мере формирует и определяет ее течение.

В новые эпохи такие произведения несколько иначе истолковываются, и в новых условиях из них извлекают то, чего ранее не замечали, оставляя в стороне то, что ранее считалось самым важным (например, проблема отчуждения у Гегеля в отличие от проблемы его атеизма). Предписываемые же принципом «герменевтического круга» постоянная и неизменная повторяемость смыслов, устанавливающаяся всякий раз между текстом и его интерпретатором, когда рано или поздно, но приходят к прежней ситуации, тенденция к наполнению и расширению «круга» за счет все большего числа компонентов, вовлекаемых в процесс понимания, учет так называемых традиций интерпретатора в связи с соотношением их с «традициями эпохи», а затем их же разрушение новациями и т. д. — все это по существу одновременно и антиисторические догмы, и неосознанный поиск выхода за рамки «герменевтического круга», от которого, однако, не может оторваться метафизическое мышление.

Безусловно, герменевтика как частная наука об интерпретации может иметь позитивное практическое значение. Особенно полезными становятся ее методы, когда они касаются, например, техники перевода, некоторых палеографических и литературоведческих проблем и т. п. Но понимание подтекстов переводимого и исследуемого произведения невозможно вне связи его с контекстом исторической и культурной среды. При этом переводчик-интерпретатор должен быть в известной мере и историком культуры. Таким образом, филологическая герменевтика не всесильна и сама зависит от других наук.

Истоки понимания культуры лежат в живом общении с народом, ее создавшим. Суметь за буквой почувствовать дух, владевший автором, за знаком — его не только непосредственное значение, но и глубинный потаенный смысл, а под ним и смысл, ясно не осознававшийся самим автором, — вот цель и задача герменевтически мыслящего интерпретатора. К тому же он должен учесть и взаимодействие текста (былой речи, документа и т. п.) со средой современников, воспринимавших данное произведение, т. е. также и роль аудитории, ее реакции на слышимое и читаемое, ее обратное влияние на автора и репродукторов его творения. Здесь воз-

никают новые варианты «герменевтического круга», уже не имеющие ничего общего с философствованием экзистенциалистского или фрейдистского характера, но реальные и содержательные во всей своей полноте. Это круг текста и трех слоев его значений, где углубление в нижние слои все более требует соотнесения с ситуацией создания самого исходного текста. Это также круг текста и среды реципиентов и некоторые ему аналогичные.

Например, первооткрыватель японской литературы для русского читателя Н. И. Конрад был не просто переводчиком с японского и китайского, но именно интерпретатором. Адекватный перевод для него являлся выражением понимания текста именно на глубоких уровнях. Огромный практический опыт переводческой деятельности позволил ему выработать свой метод, в отдельных моментах отдаленно напоминающий некоторые приемы, которые имеют в виду западные герменевтики.

Конрад различал несколько видов поэтических переводов. Об одном из этих возможных видов он говорил как о проблеме, лежащей в сфере национальной и общечеловеческой значимости содержания текста, присущих ему идей. Для перевода необходимо «ощущение» эпохи и ее продуктов, которые переводчик сопереживает при изучении текста. Непосредственная данность понимания дополняется здесь привлечением объективного научного материала, как исторических фактов, служащих отправными точками, так и соответствующих критериев проверки. «Строгий исторический анализ отдельных кругов культуры может привести к установлению знака относительного равенства между двумя какими-нибудь явлениями каждого круга»¹⁸.

Следуя методам Конрада при интерпретации произведения, переводчику-интерпретатору следует постоянно иметь в виду и личность автора оригинала, тем более если автор был человеком, впитавшим в себя прошлое своего народа, а значит, был «носителем» культуры. Обязанность интерпретатора заключается также в том, чтобы оживить традиции и донести их до читателя в форме, созвучной нашему времени, не допуская, однако, при этом никакой нарочитой модернизации.

¹⁸ Конрад Н. И. Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 588.

Говоря о позитивном значении методов герменевтики как частной науки интерпретации, следует еще раз напомнить, что речь идет здесь только лишь о технике анализа текстов, о выявлении скрытых подтекстов, но это не является собственно философской проблемой. Называя герменевтические проблемы философскими, буржуазные теоретики по сути дела подменяют процесс познания субъективной интерпретацией, ставя между ними знак тождества. При этом собственно философские проблемы в конце концов уходят из поля зрения, а их место занимает анализ различных произвольных интерпретаций и довольно произвольные философские фантазии. «Герменевтические круги» превращаются в догматические шаблоны, диалектическая истина в них намечена только для того, чтобы придать ореол истинности иррациональным спекуляциям.

В противоположность всему этому материалистическая диалектика исходит из того положения, что истина, получаемая и конкретизируемая в процессе познания, фиксируется, приращается и умножается, сохраняется и передается посредством коммуницирующих операций, в которых понимание, истолкование, диалог, обсуждение и объяснение играют незаменимую и существенную роль. Все указанные выше круги взаимообусловленностей и взаимозависимостей имеют в рамках реальной диалектики познания свое место.

И здесь всюду имеют место обратное воздействие (иногда отчужденное), взаимодействие и в ряде случаев «обратная связь». Уже диалог, в том числе внутренних, дает нам образец формы коммуникаций, на примере которого можно проследить движение реальных противоречий познания по форме круга. Это понимание значения диалога было намечено еще в древности. В диалоге постоянно происходит сопоставление ранее имевшегося знания, опыта с новым и, наоборот, новый опыт, знание постоянно сопоставляются с уже имеющимся. Однако данный круг не является эвристическим шаблоном. Как постоянный социально-исторический факт, он требует содержательной интерпретации в рамках общей диалектики процессов отражения. Ведь диалог может и должен служить субъективному пониманию истины и ее объективному объяснению, уточнению, развитию, но не является ее исчерпывающей характеристикой.

Герменевтика, делая упор на принцип «герменевтического круга» как ядро процесса понимания, только в первом приближении имеет диалектический характер, сопоставляя части и целое, объяснение и понимание, традицию и творчество и т. п. Представители герменевтики правильно подметили, что понимание наступает благодаря совместному рассмотрению частей и целого, объяснения и понимания и т. д. в рамках «герменевтического круга». Однако они не поняли подлинно диалектического характера такого рода взаимодействий, отдав предпочтение значению интуитивного «целого», «чистому» пониманию как «предпониманию», субъективному творчеству и т. п. Таким образом «круг» был разрушен.

Стоит заметить, что подход, при котором преувеличивается значение целого, схватывающей интуиции и субъективного утверждения, характерен не только для герменевтики, но и, например, для такого иррационалистского направления буржуазной философии, как холизм. Сторонники данного направления отдавали предпочтение целому и принижали роль составляющих его частей, вследствие чего становилось совершенно невозможным правильное понимание того, каким именно образом возникают новые свойства и качества у целостных систем. Оставалось уповать на таинственную интуицию. При этом диалектика также резко нарушалась: вместо «круга» взаимодействий получался его «обломок».

В процессе понимания разрешение противоречий между целым и его составными частями в действительности происходит не в результате иррационального «прыжка», «скачка» в «герменевтический круг» и из него, а посредством диалектического синтеза, действующего в рамках закона перехода количественных изменений в качественные. Герменевтики же выводят «скачок» не как следствие перехода на новый качественный уровень познания, а как некий интуитивный порыв. Наличие качественно нового уровня связывается с реализацией воли интерпретатора. Именно поэтому новейшие философы-герменевтики придают такое огромное значение «предпониманию», или интуитивному «предзнанию», наличие которого якобы дает сразу полноту понимания.

Интуиция вообще занимает гипертрофированно большое место в герменевтическом методе познания. Способ-

ность человека в определенных условиях относительно непосредственно и целостно познавать объект в герменевтических концепциях заменяет собой необходимость доказательства результатов исследования объекта. Однако наличие интуитивной формы познания отнюдь не снимает значения его логико-понятийного аппарата. Этого обстоятельства философы-герменевтики упорно не желают видеть и понять.

Таким образом, герменевтики остаются в рамках иррационалистского интуитивизма и метафизической трактовки процессов познания и мышления. Заметим также, что догматизация «круга» привела к резко антиисторическому пониманию самого бытия, реальной истории. Доктринерски постулируемый циклический характер исторической обусловленности лишает процесс понимания истории какой-либо отправной точки.

Итак, герменевтика, начавшая свое существование как искусство толкования, перевода и интерпретации текстов, трансформировалась в интуитивистскую философию понимания. Каждый объект мира для философа-герменевтика оказался в определенном смысле «текстом», а философское осмысление его развивающегося многообразия свелось к интуитивному погружению в феномен «понимания». К погружению почти мистическому. Претензии новейшей герменевтики на то, что ее методологический прием «круга» позволяет достичь глубокого проникновения в глубины познания, оказались совершенно несостоятельными: ущербность ее метода — обратная сторона ее мировоззренческой шаткости и немощи.

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА

Вся наша познавательная и коммуникативная деятельность теснейшим образом связана с интерпретацией тех или иных знаков, жестов, слов, произведений литературы, музыки, живописи и тому подобных знаковых систем. Ученый интерпретирует результаты наблюдений и экспериментов, музыкант — исполняемое произведение, литературный критик — разбираемое сочинение, математик и логик — исследуемую формальную систему, искусствовед — картину и т. д. В повседневной жизни мы постоянно истолковываем жесты и слова, факты и события, с которыми сталкиваемся. Уже из этих примеров видно, что интерпретация не ограничивается областью языка, а охватывает и иные сферы деятельности людей. Поскольку, однако, язык служит универсальным средством общения и выражения мысли, постольку он ближе и теснее связан с процессами интерпретации. Действительно, когда говорят о понимании, то прежде всего имеют в виду понимание устной или письменной речи, в том числе разнообразных текстов и знаковых систем.

Легко заметить, что звуки и буквы, комбинации символов и даже предложения сами по себе несущественны для понимания. С информационной точки зрения они представляют собой лишь сигналы. Мы понимаем не звуки, буквы и символы и даже не слова и предложения сами по себе, а мысль, которую они выражают, тот смысл, который содержится в словах и предложениях языка. Таким образом, понимание речи, разнообразных текстов, схем, формул и других семиотических систем связано с раскрытием их смысла, или значения. Чтобы раскрыть этот смысл и, следовательно, понять текст, не-

обходимо соответствующим образом интерпретировать его. Вот почему интерпретация составляет исходную основу процесса понимания разнообразных текстов и семиотических систем вообще.

В логике и математике под интерпретацией подразумевают придание смысла, или значения, символам формализованного языка или исчисления. Сами символы, как и буквы, лишены значения. Они и основанные на них формализованные системы приобретают смысл только в результате соответствующей интерпретации. Поскольку исходным символам и формулам такой системы можно в принципе придать бесчисленное множество значений, постольку мы вправе интерпретировать их самыми различными способами. Именно в возможности интерпретации коренится, как известно, причина широкого применения формальных структур и языков современной математики для изучения количественно-структурных отношений в самых разнообразных отраслях естественных, технических и общественных наук. Разумеется, чтобы формальные структуры имели научную ценность, их интерпретации должны выражать связи и отношения, существующие в объективном мире. Следует, однако, помнить, что формальные системы допускают не единственное истолкование, а множество различных конкретных интерпретаций. Любая интерпретация, следовательно, дает своеобразное понимание формальной системы.

Если обобщить это положение, то можно сказать, что понимание каждой знаковой системы зависит от того, какое значение придается ее исходным знакам и формулам. Такой подход к проблеме понимания мы будем в дальнейшем называть семантическим, поскольку он опирается на семантические идеи об интерпретации знаковых систем. В качестве последних могут рассматриваться не только системы, используемые в математике и точных науках, но и разнообразные тексты литературного, исторического и юридического характера, произведения музыки, живописи и пластического искусства. Все они обладают определенным значением, имеют смысл, который может быть раскрыт посредством соответствующей их интерпретации. Однако во всех этих случаях интерпретация представляется более сложной и трудной задачей, чем в математике.

Проблемами интерпретации, понимания и объяснения различных исторических и религиозных текстов, юриди-

ческих документов, произведений литературы и искусства уже с античной эпохи занимается герменевтика. Она выработала множество специальных правил, приемов и методов истолкования текстов определенных типов, которые в конечном итоге сводятся, с одной стороны, к логико-грамматическому анализу текста, а с другой — к психологическому обсуждению мотиваций, целей и стремлений автора текста. Поскольку в качестве важнейшего средства для этого используются воображение, перевоплощение и субъективный опыт интерпретатора, такое истолкование часто характеризуют как психологическое, субъективное и интуитивное.

Нисколько не умаляя роли интуиции и воображения при раскрытии смысла различных текстов, в особенности произведений литературы и искусства, нам бы хотелось обратить внимание на то, что сам процесс интерпретации в целом происходит по единой общей схеме. Действительно, если не говорить о случаях, когда значение выражения в знаковой системе задается с помощью правил, во всех других случаях интерпретация начинается с некоторой догадки, предположения или выдвижения гипотезы. Затем из них выводятся следствия, которые сопоставляются с известными данными или свидетельствами. Если эти следствия согласуются со всеми данными, которыми располагает исследователь, он постигает смысл, или значение, текста, произведения литературы или искусства. Но, как правило, в ходе интерпретации обнаруживаются новые данные и факты, которые вынуждают интерпретатора уточнять и исправлять свои гипотезы, а нередко и заменять новыми, чтобы согласовать их с новыми данными. Кроме того, одни и те же данные и факты могут быть объяснены с помощью различных гипотез и тем самым возможны различные их интерпретации.

Однако в процессе любой интерпретации (независимо от того, касается ли это истолкования текстов, мотиваций людей или естественнонаучных данных) мы всегда сначала имеем дело с фактами, которые стремимся понять и объяснить, а для этого раскрываем их смысл, или значение. Уже отсюда видно, что интерпретация, а следовательно, и понимание в естественнонаучном познании в своих главных, определяющих чертах не могут принципиально отличаться от интерпретации и понимания в гуманитарных и социальных науках. Именно по-

этому некоторые исследователи считают, что гипотетико-дедуктивный метод, широко применяемый в естествознании, может быть использован также в социально-гуманитарном познании. Д. Фоллесдал, например, считает, что сам герменевтический метод по существу сводится к применению гипотетико-дедуктивного метода к специфическому материалу, с которым имеют дело социально-гуманитарные науки¹.

Единство в схеме интерпретации естественных и социально-гуманитарных наук не исключает, конечно, различия между ними. С интересующей нас точки зрения это различие проявляется в характере тех гипотез, законов и теорий, которые выдвигаются для раскрытия смысла соответствующих фактов и данных. На эту сторону интерпретации справедливо обратили внимание герменевтики, в особенности В. Дильтей, которые в противовес позитивистам подчеркивали, что исследование социально-гуманитарных явлений не может быть сведено к чисто каузальным, или причинным, моделям объяснения, чаще всего использующимся в естествознании. В обществе в отличие от природы действуют люди, одаренные сознанием, ставящие себе определенные цели, руководствующиеся теми или иными идеалами и ценностными установками. Раскрытие этих целей и мотиваций, по мнению Дильтея, может быть достигнуто с помощью особой герменевтической интерпретации, в основе которой лежит прежде всего воображение, перевоплощение и интуиция исследователя.

Именно отсюда проистекает противопоставление социально-гуманитарного познания естественнонаучному, которое получило широкое распространение в западной философии, ориентирующей на исследование социальных процессов и анализ проблемы человека. Во многом такая тенденция объясняется разочарованием многих западных социологов, экономистов и философов в тех структурно-функциональных концепциях общества, в основе которых лежит позитивистская методология некритического перенесения моделей и методов точных наук на изучение процессов общественной жизни.

В последние годы противопоставление естественнонаучного познания социально-гуманитарному подвергается

¹ *Follesdal D. Hermeneutics and Hypothetico-deductive method. — Dialectica, vol. 33, N 3/4, p. 320.*

критике и в западной философии науки. В связи с этим подчеркивается, что интуитивный, психологический подход к пониманию, который защищается герменевтиками, не является единственно возможным и во всяком случае не исключает возможности логико-рационального анализа этого процесса. Действительно, использование моделей теории принятия решений и теории игр для анализа действий и намерений людей в различных ситуациях проливает свет на многие трудные вопросы, связанные с оценкой целей, выбором различных способов действия. С другой стороны, аксиологические исследования в области естественнонаучного познания, социологии и психологии научного творчества содействуют выявлению связи и единства между социальным и естественнонаучным познанием как двумя сторонами социально-культурной деятельности человека.

Все это показывает, что процессы интерпретации и тесно связанного с ней понимания представляют собой комплексную методологическую проблему, которая с разных сторон исследуется герменевтикой, семиотикой и логикой, теориями систем и принятия решений, психологией и социологией, методологией и гносеологией науки. Задача состоит, таким образом, не в противопоставлении всех этих методов и подходов, а в их разумном сочетании и дополнении, с тем чтобы получить возможно более точное, полное и всестороннее представление о различных аспектах процесса понимания.

Семиотику обычно определяют как науку о знаковых системах, или языках, причем под языком подразумевают при этом не только естественную (словесную или письменную) речь, но и разнообразные искусственные языки, служащие для уточнения и преодоления некоторых недостатков естественных языков (многозначности слов и выражений, неопределенности и неточности некоторых грамматических правил образования и преобразования слов и предложений и т. п.). Нередко в качестве семиотической системы, или языка, как уже упоминалось выше, рассматривают произведения литературы и искусства, например стихи и прозу, симфонии и картины. Основанием для этого выступает прежде всего то обстоятельство, что как обычный язык, так и язык художественных образов служит для выражения и передачи чувств и мыслей. Именно это обстоятельство делает возможным семиотический анализ процесса пони-

мания как разнообразных текстов, так и произведений литературы и искусства.

В рамках семиотического анализа различают три области или направления исследования. Если все внимание концентрируется на изучении формальной структуры семиотической системы, или языка, т. е. на выявлении правил образования и преобразования выражений языка, то подобный анализ принято называть синтаксическим. Такое исследование осуществляется в любом процессе интерпретации, составляя его предварительную ступень. Анализ синтаксической структуры текста стал проводиться уже в рамках герменевтики в средние века и особенно в Новое время. Об этом свидетельствует, в частности, появление особых школ грамматической интерпретации и те дискуссии, которые они вели с представителями так называемого исторического направления в герменевтике.

Поскольку, однако, понимание, как мы видели, связано с выявлением смысла, или значения, языкового выражения, постольку важнейшую роль в семиотическом анализе играет именно интерпретация, которая составляет предмет изучения семантики. Если в рамках синтаксического анализа интересуются лишь формальной структурой языка, то в собственном смысле слова здесь еще нельзя говорить о языке как средстве выражения мысли и способе коммуникации между людьми. Скорее всего в данном случае имеют дело со схемой или скелетом языка, поскольку в обычном употреблении слова даются вместе с их значениями. При семантическом же анализе всегда имеют дело с интерпретированным языком. При этом выражениям языка приписывается, с одной стороны, определенный десигнат, т. е. предмет, который они обозначают или называют, с другой — смысл, присущий этому десигнату. Именно этот смысл играет решающую роль в процессе понимания, а не просто те предметы, которые служат десигнатами выражений языка. А. Черч вслед за Г. Фреге считает, например, что полное понимание языка требует знания смыслов всех слов языка, но не требует знания того, какие смыслы определяют один и тот же десигнат (в его терминологии — денотат)².

² Черч А. Введение в математическую логику. М., 1960, с. 19.

Прагматический анализ семиотической системы связан с использованием этой системы, или языка, на практике: в процессе языкового общения или же для научных целей, когда речь идет о формализованных языках науки. Хотя понимание языка зависит в первую очередь от знания смысла слов, исчерпывающее понимание его предполагает также знакомство с конкретными условиями и ситуациями, при которых происходит применение языка. Такое знание необходимо уже при использовании обычного, естественного языка, поскольку в этом случае приходится учитывать условия, при которых кажется уместным употреблять те или иные выражения, или же знать ситуации, где наибольший эффект достигается от использования одних, а не других выражений языка, и т. п. В еще большей мере это относится к таким системам, как теория или доказательство в математике. Действительно, простое знание смысла терминов и предложений, входящих в состав теории или доказательства, совершенно недостаточно для их понимания. Кроме знания смысла терминов и предложений необходимо еще уметь применять доказательства и теории на практике.

Таким образом, прагматический аспект в процессе понимания играет немаловажную роль, и повседневная практика обучения убедительно показывает, что простое усвоение знаний, опирающееся в значительной мере на память, дает лишь поверхностное понимание соответствующих явлений. Глубокое понимание всегда предполагает умение применять усвоенные знания к решению конкретных задач, к анализу других случаев и т. п.

Ознакомившись с семиотическим подходом, отметим три наиболее важных момента, касающихся его сущности и возможностей.

Во-первых, с семиотической точки зрения понимание сводится прежде всего к раскрытию смысла, или значения, семиотической системы (речь, доказательство, теория, произведение литературы или искусства и т. п.), а это значение формируется человеком в результате его деятельности; таким образом, понимание относится к объектам, которые составляют продукт такой деятельности, начиная от речи и кончая произведениями искусства и научными теориями. Отсюда становится ясным, что мы не можем говорить о понимании предметов и процессов окружающей нас природы, поскольку они не обладают ни целями, ни смыслом. Мы не можем понять

камень или дерево, а скорее понимаем те гипотезы и теории минералогии или ботаники, в терминах которых описываются названные объекты природы. Это обстоятельство часто не учитывается исследователями проблемы понимания³.

Во-вторых, семиотический подход к пониманию раскрывает многие важные особенности самого механизма этого процесса. В самом деле, если понимание связано с анализом значения, а значение создается людьми, то возможность коммуникации и взаимопонимания между ними определяется тем, что они в ходе своей практической деятельности, в процессе воспитания и образования усваивают приблизительно одинаковые значения слов и иных выражений. Эта одинаковость и общность значений может варьироваться в зависимости от размеров сообщества, которое детерминирует указанные значения. Если, например, значения выражений основного словарного фонда того или иного языка знают все люди, принадлежащие к данной нации, то значения терминов научного языка знают лишь люди, принадлежащие к научному сообществу, получившие соответствующую подготовку. Все это свидетельствует о том, что процесс понимания зависит от воспитания, образования и совместной научно-культурной и практически-производственной деятельности.

В-третьих, семиотический подход к пониманию не является достаточным и единственно возможным. Действительно, семиотический анализ обращает внимание на важные аспекты объективно-рационального исследования значения результатов культурно-исторической и общественно-производственной деятельности людей, которые воплощены в знаковых системах и иных объективированных продуктах трудовой деятельности. Такой анализ имеет дело с готовыми, законченными продуктами деятельности и поэтому отвлекается как от процесса их формирования и производства, так и от субъективных факторов их понимания. Другими словами, семиотический анализ слишком абстрактен и рационален, чтобы охватить все аспекты процесса понимания даже готовых

³ См.: Шукров Э. Д., Нишанов В. К. Понимание в структуре познания. — Философские основания науки. Вильнюс, 1982, с. 120; Попович М. В. Понимание как логико-гносеологическая проблема. — Понимание как логико-гносеологическая проблема. Киев, 1982, с. 10.

текстов. Что же касается понимания целей, мотиваций и действий людей и отчасти речевого общения, то здесь он оказывается малоэффективным.

Вот почему в последние годы для анализа этих явлений все больше обращаются к понятиям и методам таких новейших теорий, как теория принятия решений и теория игр. В моделях, которые строятся в теории принятия решений, можно понять отчасти поведение субъекта, действующего в условиях неопределенности и стремящегося к достижению оптимального осуществления своих целей. Теория игр дает возможность строить модели, в которых учитывается возможное изменение действий другого лица под влиянием изменившейся обстановки. Однако модели, опирающиеся исключительно на рациональные и объективные факторы в целом, все же недостаточны для анализа конкретного понимания поведения людей в конкретных обстоятельствах. Именно поэтому становится необходимым обращение к анализу субъективно-психологических и интуитивно-эмпирических аспектов процесса понимания.

Исторически герменевтическая точка зрения возникла гораздо раньше всех последующих подходов, хотя некоторые их идеи в неявном виде содержались уже в рамках герменевтики. Даже в настоящее время герменевтический взгляд продолжает, пожалуй, доминировать при анализе наиболее распространенных видов понимания, с которыми мы встречаемся в повседневном речевом общении и отчасти в науке и искусстве, не говоря уже об интерпретации и понимании текстов. Причина такого широкого распространения герменевтических идей — даже если они не осознаются в явной форме — состоит в том, что эти идеи схватывают важные стороны процесса понимания, с которыми мы имеем дело в повседневной жизни, при истолковании текстов, обучении, понимании поведения и поступков людей и т. д.

Герменевтическая интерпретация, а следовательно, и понимание не ограничиваются анализом логико-грамматической структуры текста, т. е. объективными факторами понимания, которые не зависят от специфического содержания текста. Раскрытие значения текста или речи во многом определяется выявлением намерений автора или собеседника, а это предполагает обращение к интуитивно-эмпирическим и субъективно-психологиче-

ским факторам. Воображение, перевоплощение и «вчувствование» в текст, о котором постоянно говорят герменевтики, означает не что иное, как использование личного опыта субъекта для раскрытия значения текста и достижения интуитивного понимания.

В громадном большинстве случаев понимания в повседневной жизни, когда имеется в виду речевое общение, намерения и действия людей, их поведение, а также отчасти и в художественном познании интуитивное постижение значения, а следовательно, понимание вполне достаточно для этих целей. В таких случаях нам нет необходимости обращаться к специальному логическому анализу и теоретическому осмыслению фактов. Часто для этого бывает достаточно здравого смысла, личного опыта и интуиции. Такого рода интуитивное понимание в противоположность логико-рациональному или дискурсивному играет важную роль не только в процессе интерпретации текста, но и в качестве предварительного условия для достижения более глубокого теоретического понимания. Подобно тому как интуиция и логика предполагают и взаимно дополняют друг друга, интуитивное и теоретическое понимание, связанное с логическим анализом, являются двумя сторонами единого процесса постижения смысла, или значения.

Сторонники позитивизма и аналитической философии в целом игнорируют интуитивную сторону понимания, наличие целей и мотиваций в процессе понимания, в особенности при познании социально-гуманитарных явлений. В противоположность этому многие герменевтики считают, что интуитивного понимания вполне достаточно для постижения уникальных исторических и социально-культурных явлений. Своей критикой позитивистской тенденции свести методологию социальных и гуманитарных наук к методологии естествознания, к попыткам чисто причинного объяснения общественных явлений герменевтики во многом способствовали привлечению внимания к проблемам методологии социального познания, выявлению сходства и различия между процессами понимания и объяснения. Однако чрезмерное подчеркивание интуитивно-психологических факторов понимания, игнорирование объективных закономерностей в социальной жизни значительно ослабили позиции герменевтиков как в критике позитивизма, так и в особенности в попытке создания специфической мето-

логии социально-гуманитарного познания. Это проявилось, в частности, в ограничении понимания культурно-исторических и общественно-экономических процессов уровнем интуитивного познания, а также в отказе от использования объяснений в социальных науках. Не случайно поэтому такая позиция сейчас встречает критику и со стороны ряда западных ученых, которые справедливо указывают, что в основе герменевтического противопоставления лежит узкопсихологическая концепция понимания⁴.

В самом деле, с герменевтической точки зрения понимание рассматривается как процесс сопереживания в сознании интерпретатора мыслей, чувств, мотиваций, намерений другого человека постольку, поскольку они нашли свою объективацию в его поведении и действии, а также продуктах духовной культуры. По мнению Фр. Шлейермахера, понимание происходит в процессе диалога между говорящим и слушающим, пишущим и читающим, автором и интерпретатором. В ходе этого диалога интерпретатор осуществляет реконструкцию текста или речи, т. е. раскрывает, какой смысл в них вложен, и тем самым стремится понять их. Дильтей считает, что посредством понимания мы раскрываем духовный мир других лиц. Для этого мы должны вообразить себя в мире, похожем на мир автора литературного сочинения или художественного полотна, драмы или симфонии или даже исторического деятеля. Хотя мы и не можем жить жизнью других лиц с их оригинальным опытом, пишет он, но через интерпретацию, включающую воображение и перевоплощение, можем достичь вторичной непосредственности⁵.

Главный недостаток герменевтического подхода к пониманию состоит прежде всего в том, что процесс понимания рассматривается только с психологической и субъективной точек зрения. Тем не менее развитие герменевтики способствовало раскрытию многих важных моментов этого процесса, выдвижению новых проблем и точек зрения. В рамках герменевтики впервые была выявлена диалектическая по своему характеру операция взаимодействия частей и целого в процессе понимания,

⁴ Wright G. H. von. Explanation and Understanding. London, 1971, p. 6; K \ddot{u} ng G. Understanding and its Rational Justification. — *Dialectica*, vol. 33, N 3/4, p. 219.

⁵ Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd VII. Stuttgart, 1958, S. 322.

которая нашла свое воплощение в понятии «герменевтического круга». Важное значение для анализа процесса понимания имеет и выдвинутая Шлейермахером идея о понимании как реконструктивном процессе, которая нашла свое развитие в кибернетике. В ходе диалога говорящий или автор формулирует предложения, слушатель или интерпретатор реконструирует их, чтобы выявить их смысл, или значение, и тем самым понять их. Если в первом случае происходит своеобразное кодирование значения с помощью предложения, то во втором — их расшифровка, имеющая целью выявление их значения. Эти общие соображения дают возможность подойти к процессу понимания с теоретико-информационной и кибернетической точки зрения. Еще большее значение для анализа рационально-логического понимания имеет теоретико-системный подход, некоторые предпосылки использования которого в неявной форме обнаруживаются уже в рамках герменевтического подхода.

Возможность применения идей и методов системного подхода к процессу понимания основывается на том факте, что объектами понимания являются прежде всего системы особого рода, а именно семиотические или знаковые системы. Кроме того, сам процесс понимания, как это удалось выявить в герменевтике, носит системный характер и происходит в результате взаимодействия частей и целого в рамках некоторой знаковой структуры. Поскольку именно структура характеризует взаимосвязь и взаимодействие частей в рамках целого, каждый этап интерпретации и, следовательно, понимания определяется специфическим характером взаимодействия частей элементов текста, речи или компонентов научного рассуждения, доказательства, теории.

Мы уже отмечали выше, что интерпретация в известной мере может трактоваться как применение гипотетико-дедуктивного метода, благодаря которому отдельные части, данные или факты приводятся в единую систему. Такое единое, целостное представление и обеспечивает понимание текста, доказательства или научной теории. Действительно, разрозненные факты, отдельные фрагменты текста или части доказательства будут поняты только тогда, когда они благодаря синтезу предстанут частями некоторой системы. В простейших случаях целостное, синтетическое представление может быть достигнуто с помощью интуиции, и тогда мы будем иметь

дело с интуитивным пониманием. Более глубокое, теоретическое понимание предполагает использование достаточно тонких средств анализа, но такой анализ требует дальнейшей синтетической деятельности мышления, без которой невозможно никакое понимание. Способность к синтезу составляет весьма существенное качество творческого ума, хотя и не исключает возможности и необходимости анализа. Анализ и синтез здесь, как и при исследовании других систем, выступают в диалектическом единстве. Однако, поскольку синтез завершает анализ, постольку в процессе понимания он играет решающую роль. Это справедливо относительно понимания как разнообразных текстов, так и научных доказательств и теорий.

Казалось бы, для понимания математического доказательства, в ходе которого последнее расчленяется на отдельные цепочки вывода, главное состоит как раз в анализе. И тем не менее, по-видимому, многие согласятся с высказыванием по этому поводу известного французского математика Ж. Адамара: «...всякое математическое доказательство, как бы сложно оно ни было, должно мне представляться чем-то единым; у меня нет ощущения, что я его понял, до тех пор, пока я не почувствовал его как единую, общую идею»⁶. Расчленение доказательства на отдельные цепочки вывода потому и затрудняет его понимание, что человеку свойственно стремление к целостному охвату доказательства, вследствие чего он стремится объединить элементарные цепочки выводов в сравнительно большие блоки.

Системный характер понимания наиболее ярко выступает при обращении к научной теории. Любая теория представляет собой целостное образование, определенную концептуальную систему. Поэтому понять теорию — значит раскрыть единство, взаимосвязь ее элементов. Такими элементами являются понятия, законы, гипотезы и принципы, которые упорядочены отношением логического следования. Наибольшую ценность в теории представляют, конечно, ее фундаментальные законы и принципы, опираясь на которые можно, во-первых, объяснить факты уже известные и, во-вторых, предсказать факты еще неизвестные. Уже отсюда видно, что в рамках тео-

⁶ Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970, с. 63.

ретического понимания объяснение выступает как дискурсивная операция мышления.

В герменевтике при интерпретации текста объяснение также рассматривается в качестве вторичной операции, однако в данной теории оно в силу вторичности незаслуженно недооценивается и даже противопоставляется пониманию. В действительности же понимание и объяснение не исключают, а скорее дополняют друг друга. Поскольку любая наука стремится к достижению целостного знания, к построению теорий и систем теорий, постольку объяснение и понимание не могут противопоставляться друг другу. Настаивая на таком противопоставлении, многие герменевтики, во-первых, ограничивают само понимание интуитивным познанием, во-вторых, игнорируют целостный, интегративный характер процесса человеческого познания.

Более глубокое понимание всегда требует рационального, теоретического обоснования, которое и достигается с помощью построения различных концептуальных систем, начиная с системы гипотез и кончая научными теориями, дисциплинами и междисциплинарными исследованиями.

Поскольку всякое понимание связано с установлением значения, а это значение, как справедливо подчеркивал еще Фреге, раскрывается лишь в контексте, можно утверждать, что любое понимание имеет системный характер. Это особенно ясно видно в понимании речи. Хорошо известно, что значение слова определяется лишь в контексте предложения как наименьшей единицы речи, выражающей законченную мысль. В свою очередь отдельные фразы или фрагменты речи можно понять только при соотнесении их, во-первых, с предложениями, а во-вторых, с более обширными частями, которые выступают в виде нового целого по отношению к предыдущим частям, ибо только в рамках этого целого они приобретают свое функциональное и структурное значение. Таким образом, в основе любого процесса понимания лежит именно принцип взаимодействия частей и целого, составляющий предпосылку для применения системного метода в каждой конкретной области исследования.

Дискуссии вокруг проблемы понимания, развернувшиеся в последние годы в западной литературе по философии и методологии науки, в значительной мере касаются и гносеологии. На это обстоятельство обращает

внимание, например, Р. Чизом в статье «Понимание: эпистемологические вопросы»⁷. Под эпистемологией, как это принято в западной философии, автор подразумевает теорию познания, или гносеологию. Он считает, что ни дедуктивная, ни индуктивная логика сами по себе недостаточны для объяснения процесса понимания.

Действительно, на основе данных восприятия мы не можем сделать заключения дедуктивного или индуктивного характера о стремлениях, чувствах, мотивациях и других интенциях человека, т. е. понять его действия и поведение. Именно в этом пункте мы сталкиваемся с фундаментальной гносеологической проблемой: как на основании данных чувственного опыта, наших восприятий мы судим о предметах внешнего мира, в том числе о поступках и поведении других людей? Иначе говоря, как мы понимаем их действия?

Достаточно распространены в западной философии попытки подойти к решению данной проблемы с помощью так называемой феноменологической редукции, т. е. сведения внешнего, трансцендентного к имманентному, внутреннему, по сути дела к непосредственным данным восприятия. Нетрудно, однако, заметить, что не существует однозначной зависимости между чувственными данными и внешними предметами. Субъект может воспринимать эти предметы при разных условиях и обстоятельствах, да и сами восприятия зависят от изменения его взглядов и мнений, обусловленных воздействием окружающей культурно-исторической и социально-экономической среды. Следовательно, никакая редукция, основанная на принципах дедуктивной или индуктивной логики, не может помочь в анализе процесса понимания как внешнего мира в целом, так и поведения и действий людей.

Под внешним миром здесь подразумевается все то, что является продуктом человеческой культурно-исторической деятельности и находится вне сферы сознания субъекта, например разнообразные знаковые системы, произведения литературы и искусства, законы и теории науки и т. п. Когда знак дан вместе с предметом, к которому он относится, когда мы знаем его значение, тогда, естественно, никакой проблемы понимания не возник-

⁷ *Chisholm R. Verstehen: The Epistemological Question. — Dialectica, vol. 33, N 3/4, p. 233.*

кает. В большинстве же случаев нам известен лишь знак и задача состоит в том, чтобы выяснить его значение. В качестве знаков могут выступать жесты людей, их мимика, звуки, голоса, улыбка и другие проявления внутренних переживаний и психических состояний. На основе восприятия этих внешних проявлений внутреннего мира одного лица другой человек должен раскрыть их значение, т. е. понять его. Сказанное относится и к действиям и поступкам людей: они нам известны, и мы стремимся понять их, т. е. раскрыть их смысл, или значение.

На первый взгляд кажется, что такое понимание основывается если не на индукции, то на аналогии. Предполагается, что в сходных условиях люди ведут себя аналогичным образом. Поэтому по собственному опыту, на основе аналогии можно понять поведение других людей. Однако нередко разные люди ведут себя неодинаково при одних и тех же обстоятельствах. Поэтому принципы выводов по индукции и аналогии оказываются здесь неприменимыми. Не случайно уже Дильтей считал такой подход к пониманию неэффективным, а Чизом подчеркивает, что рациональное обоснование понимания может быть достигнуто лишь на основе эпистемологических выводов. Его последователь Г. Кюнг говорит даже о необходимости разработки для этого особой логики⁸.

Нам представляется, что рациональное обоснование процесса понимания может быть достигнуто лишь на основе диалектического подхода как к пониманию, так и к познанию в целом. Действительно, любая интерпретация независимо от того, касается ли она жестов, знаковых систем или иных явлений, начинается с внешнего, эмпирически установленных данных. Однако от эмпирии нет прямого пути к раскрытию значения, или смысла, того, что нам дано в восприятии, в опыте. Поэтому выдвижение гипотезы или теории, с помощью которых пытаются понять и объяснить существующие факты, представляет собой диалектический скачок, т. е. возникновение такого нового знания, благодаря которому достигается понимание.

Таким путем происходит понимание как поведения людей, так и продуктов их культурно-исторической деятельности. Во всех этих случаях хотя и нет прямого, не-

⁸ K^üng G. Understanding and its Rational Justification. — *Dialectica*, vol. 33, N 3/4, p. 219—220.

посредственного пути к пониманию, но факты и эмпирические данные позволяют нам контролировать достижение понимания. В ходе интерпретации предполагаемые значения постоянно сопоставляются с имеющимися данными и фактами, благодаря чему уточняется и углубляется наше понимание. Очень часто, как отмечалось выше, для понимания недостаточно простого интуитивного постижения фактов, а необходимо выдвижение гипотез и теорий. К такому рациональному, теоретическому пониманию мы не можем прийти ни чисто интуитивно, ни чисто логически, но и то и другое необходимо для его достижения. Интуиция дает нам догадки, предположения, гипотезы. Логика дает возможность контролировать их посредством выведения следствий из них и сопоставления этих следствий с фактами. Этого достаточно, чтобы показать несостоятельность утверждений о совершенно иррациональном характере понимания.

Гносеологический анализ показывает, что в развитии понимания, его уточнении, углублении происходит скачок от интуитивного уровня, достигаемого на эмпирической стадии познания, к теоретическому уровню, связанному с рациональным анализом, абстрагированием и обобщением данных чувственного созерцания. «Чтобы понять, — писал по этому поводу В. И. Ленин, — нужно эмпирически начать понимание, изучение, от эмпирии подниматься к общему»⁹. Процесс понятийного понимания можно охарактеризовать с помощью метода восхождения от абстрактного к конкретному знанию¹⁰.

Таким образом, в процессе теоретического понимания анализ всегда сопровождается синтезом, в то время как при объяснении часто бывает достаточно логического анализа, точнее говоря, дедукции данного факта из некоторого закона или теории.

Диалектический подход к пониманию вскрывает ограниченность и односторонность как герменевтического его истолкования, так и позитивистского. В первом случае понимание сводится лишь к интуитивному постижению и отрицается возможность дальнейшего рационального анализа, во втором — оно по сути дела отождествляется с объяснением и тем самым совершенно игнорируется специфика понимания.

⁹⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 187.

¹¹⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 727.

Е. А. Атаманских, К. Н. Любутин,
А. В. Перцев

ГЕРМЕНЕВТИКА, ПЛЮРАЛИЗМ И НЕОФРЕЙДИЗМ

Одной из главных особенностей современного философского идеализма выступает плюрализм. Плюрализм философских направлений является «в сущности тем единственно возможным способом существования, который позволяет буржуазной философии ныне сохранить свое влияние. Предлагая чуть ли не любой группе населения, чуть ли не каждому отдельному человеку «подходящий» для них вариант из необозримого множества мировоззренческих и теоретико-познавательных решений, она получает возможность довольно широкого воздействия на умы людей»¹. Однако многочисленные, нередко враждующие друг с другом школы современной буржуазной философии едины как по своей социально-классовой природе, так и по направленности — борьбе против марксизма-ленинизма.

Общее социальное звучание различных современных буржуазных философских течений и школ, антикоммунистическая направленность сближают их как в теоретическом, так и в методологическом отношении. Если в теоретическом плане одной из объединяющих различные школы современного идеализма проблем оказалась проблема человека, то в методологическом плане всеобщее значение стал приобретать принцип плюрализма. В настоящее время можно говорить о своеобразных философских новообразованиях, которые плюралистичны по своему имманентному содержанию.

Рассмотрим эволюцию плюрализма в связи с «герменевтическим бумом», который сопутствует существованию буржуазной философии в последние годы.

¹ Богомолов А. С., Мельвилль Ю. К., Нарский И. С. Ленинизм и критика современной буржуазной философии. — Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970, с. 347.

Основные признаки плюралистических новообразований состоят в следующем.

Плюралистическая философская дисциплина не имеет единства внутреннего содержания, которое обеспечивалось бы единством исходных содержательных принципов. Напротив, она представляет собой совокупность учений, принадлежащих к различным, зачастую прямо противоположным философским течениям и направлениям (рационалистическим, иррационалистическим, теологическим, атеистическим, субъективно-идеалистическим, тяготеющим к объективному идеализму и т. п.). В подобной плюралистической дисциплине отражается, как в капле воды, плюрализм всей буржуазной философии, она представляет собой как бы микромодель последней. В этом отношении плюралистическое новообразование можно сравнить с ристалищем, допуск на которое получает при соблюдении определенных «правил игры» практически любое течение и направление в современном идеализме.

К «правилам игры» относится обсуждение сходного, но довольно ограниченного круга проблем и использование близкой, аналогичной терминологии. Последняя вряд ли устанавливается конвенционально, т. е. на основе какого-либо явного соглашения. Скорее категории и термины заимствуются философами различной ориентации друг у друга и перетолковываются при этом на собственный лад. Стержневыми проблемами, вокруг которых конструируется плюралистическое новообразование, выступают проблемы, поставленные предельно абстрактно. Поэтому они могут обсуждаться в концепциях представителей самых разнородных философских течений. Это проблема «природы» человека в «философской антропологии», проблема понимания закодированного в материальных объективациях идеального смысла (герменевтика) и проблема его непосредственного, интуитивного постижения (феноменология).

Постановкой подобных проблем формальное сходство между отдельными концепциями в рамках плюралистического новообразования исчерпывается, поскольку решаются они с различных философских позиций, определяемых принадлежностью авторов этих концепций к разнородным течениям и направлениям идеалистической философии. Соответственно различное содержание вкладывается и в категории. Поэтому осмысление общих и

«единичных» черт плюралистической дисциплины в целом, ее предмета, границ и принципов исследования оказывается задачей, непосильной не только для создателей отдельных концепций в ее рамках, но и для тех авторов относительно немногочисленных работ обзорного характера, которые специально ставят перед собой такую цель. Кроме того, данное положение дел объясняется неудовлетворительностью разработки методологии историко-философского анализа в современном идеализме. В работах, претендующих на обзорность, царит описательность, эмпиризм, культ «историко-философского факта». Авторы таких работ предпочитают просто перечислять различные «точки зрения», описывать их порознь, лишь изредка отваживаясь на сопоставления, выявление общего и на классификацию. Но даже и в этом случае в основу кладутся внешние, формальные признаки сходства.

Поскольку критерии, на основании которых то или иное учение объявляется принадлежащим к плюралистической дисциплине, не разработаны, к ней начинают относить, пользуясь малейшей «зацепкой», самый широкий круг учений и современников, и мыслителей прошлого. Так появляются на свет «исторические обзоры», в которых вся история философии, начиная с глубокой древности, переписывается как история данного плюралистического новообразования.

Самооценка представителей плюралистических дисциплин оказывается, как правило, довольно высокой. Их концепции претендуют на переворот в философии, на решение дотоле неразрешимых вопросов, на преодоление кризиса современной буржуазной философии и — в немалой степени — на «опровержение» марксистско-ленинской философии. Нередко классики марксизма-ленинизма объявляются предшественниками той или иной плюралистической дисциплины. Так возникают рассуждения о «марксистской философской антропологии», «марксистской герменевтике», «марксистской феноменологии» и т. п. В свою очередь существуют теоретики ревизионистского толка, которые объявляют себя без достаточных на то оснований марксистами и пытаются «влиять» в диалектико-материалистическую философию положения и методы того или иного плюралистического новообразования.

Справедливость сказанного о плюралистических но-

воображениях можно проиллюстрировать, сопоставив в этом плане «философскую антропологию» и герменевтику. Плюрализм, содержательная неоднородность «философской антропологии» констатируются не только марксистскими ее критиками, но и западными исследователями: «Плюрализм противоположных и дополняющих друг друга аспектов доказан: сегодня нет никакого связного определения сущности человека»². «Философская антропология» стала ареной противоборства самых различных традиционных философских течений, выраженных в новой, «антропологизированной форме»: персонализма (М. Шелер), «философии жизни» биологизаторского толка (А. Гелен), экзистенциализма (М. Бубер), прагматизма (Э. Ротхакер), рационализма объективно-идеалистической ориентации (М. Ландманн), христианско-теологических течений (И. Лотц, Г.-Э. Хенгстенберг).

Общим у этих содержательно разнородных и взаимоисключающих концепций является унифицированная «форма», т. е. выдвижение на передний план проблемы человека и выполнение методологической программы М. Шелера: создать исходную «модель человека» и объяснить затем из нее все технические, культурные и социальные достижения. Понятно, что выполнение названной программы и формирование исходного представления о «природе человека» каждая из философско-антропологических концепций производит со своих собственных позиций.

Методологическая рефлексия «философской антропологии» в западной литературе практически находится в зачаточной стадии, до сих пор остается невыясненным, что именно подразумевается под «философией человека», «философской антропологией», каково реальное содержание этих понятий и каковы вообще те черты и признаки, которые отличают и характеризуют подлинную философию человека³. В силу этого «философской антропологией» объявляются практически любые учения о человеке, а история философии переписывается как история «философской антропологии»⁴ (при этом

² Probst P. Politik und Anthropologie. Frankfurt am Main, 1974, S. 5.

³ См.: Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М., 1973, с. 28—29.

⁴ Brüning W. Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart, 1960; Landmann M. Philo-

В. Брюнинг, например, объявляет причастными к «философской антропологии» 213 мыслителей прошлого и настоящего). Марксизм трактуется в подобных обзорных работах как разновидность «философской антропологии» (прагматическая — у Брюнинга, близкая к «философии жизни» — у М. Ландманна). Многочисленные же ревизионистские попытки дополнить диалектический и исторический материализм «философской антропологии» общеизвестны.

Если мы сравним сказанное о «философской антропологии» как плюралистическом новообразовании с положением дел в герменевтике, то обнаружим разительное сходство. Плюрализм герменевтики, отсутствие какого бы то ни было содержательного единства в ее рамках общепризнаны даже среди западных исследователей: «Плюсы и минусы, пользу и вред герменевтики нельзя определить, смешивая все воедино. Разговор об одной определенной герменевтике не может не дезориентировать. Сама попытка свести несколько герменевтических подходов в «герменевтическую философию» не выходит за рамки шаткого, неопределенного связывания; необоснованно предполагается существование общностей, которые при более точном анализе не подтверждаются. Единственная общность, которая существует между представителями философской герменевтики, — это их основополагающее теоретическое самопонимание. То, как из этого получаются фундаментальные учения, остается между тем полностью открытым вопросом. Обоснованный вывод о содержательных сходствах не должен подменяться смешением их в одну кучу»⁵. Остается добавить, что написавший эти строки Э. Хуфнагель посвящает методологическому анализу, выяснению «различия и сходства» в понимании основ герменевтики всего несколько страниц введения, не делая при этом каких-либо обобщений.

Отсутствие единой методологии, плюрализм герменевтических подходов приводит к неспособности поставить и убедительно решить вопрос о природе, предмете и границах этого плюралистического новообразования. Явно

sophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin, 1955.

⁵ Hufnagel E. Einführung in die Hermeneutik. Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz, 1976, S. 7.

или неявно предполагается, что оно конституируется вокруг проблемы понимания смысла. Однако сам смысл толкуется столь же разнородно, как и «сущность человека» в «философской антропологии». Каждое из философских идеалистических течений и направлений, влияющих в герменевтику, трактует смысл и описывающие процесс его понимания категории, а также и задачи, которые призвана решать эта дисциплина, со своих позиций.

Данную ситуацию А. Димер описывает следующим образом. После «классической герменевтики» Дильтея, построенной на едином «идеалистическом мировом и универсальном принципе»⁶, состояние философской герменевтики следует охарактеризовать как плюрализм: «Больше нет никакой «последней основы, почвы», на которой возможно построить и узаконить абсолютную истину, конечный смысл и тому подобное... Налицо плюрализм мировоззрений, который занял место «одного определенного мира»»⁷.

Плюрализм философских течений в современной буржуазной философии оборачивается плюрализмом концепций герменевтики. Предельно расширительное ее толкование в буржуазной философии приводит к тому, что герменевтическими философиями объявляются «философия жизни», неокантианство, феноменология, экзистенциализм, психоанализ, структурализм, теологическая философия (как католическая, так и протестантская), а с теми или иными несущественными оговорками — практически любая концепция в современном идеализме, так или иначе затрагивающая проблему смысла. Герменевтикой оказывается все что угодно, поскольку статус, предмет и принципы этой плюралистической дисциплины предельно неясны. Если судить по хрестоматии, изданной Г.-Г. Гадамером и Г. Бемом, «предыстория романской герменевтики» начинается в 1567 г., а в числе ее создателей оказываются такие известные философы, как Б. Спиноза, З. Я. Баумгартен, И. Г. Гердер⁸; в упоминавшейся уже книге А. Димера в виде истории герменевтики предстает практически вся история философии, начиная с возникновения ее из мифа.

⁶ *Diemer A. Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik. Düsseldorf — Wien, 1977, S. 73.*

⁷ Там же, с. 73—74.

⁸ *Seminar Philosophische Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1976.*

Отношение герменевтики к марксизму аналогично тому, которое демонстрирует «философская антропология». С одной стороны, герменевтика с самого начала создается как альтернатива диалектико-материалистической философии. Ее приверженцы претендуют на более «глубокий» подход, на «опровержение» фундаментальных положений диалектического и исторического материализма. С другой — делаются попытки использовать авторитет основоположников марксизма, объявив их также представителями герменевтики, а марксизм — герменевтической философией. Аргументация при этом — самая искусственная.

Так, Димер говорит о герменевтике К. Маркса, поскольку К. Маркс призывал искать за идеологическими конструкциями их реальное содержание. Главным же «доказательством» существования «марксистской герменевтики» сегодня служит... рост числа страниц в статьях «Герменевтика» Философского словаря, издающегося в ГДР под редакцией Г. Клауса и М. Бура, с первого его издания по одиннадцатое⁹. При этом, разумеется, не указывается, что эти статьи написаны с совершенно определенной критической позиции. Авторы словаря подчеркивают, что «диалектический материализм требует подходить к проблеме философского освещения понимания совершенно иначе»¹⁰, противопоставляя созерцательному подходу герменевтики практику как решающий критерий истинности понимания. «То, что понятие истины обнаруживает наиболее уязвимое место герменевтики, чувствует она сама»¹¹.

Статус герменевтики как плюралистического новообразования в рамках современной буржуазной философии должен определять и подход к ее критике. Вряд ли есть смысл вслед за западными исследователями рассуждать о герменевтике как предельно широкой отрасли философии, объединяющей учения представителей всех течений современного идеализма, в той или иной связи затрагивающих проблему понимания. Данная проблема ставится практически в любой философской концепции, которая рассматривает опосредованное материальной символической общение между субъектами. Однако это об-

⁹ Diemer A. Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik, S. 108.

¹⁰ Philosophisches Wörterbuch. Leipzig, 1976, S. 519.

¹¹ Там же.

стоятельство отнюдь не является основанием для того, чтобы объявлять герменевтической любую философию.

Герменевтическими в строгом смысле можно считать только те учения, которые смысловой анализ языка делают главным (если не единственным) предметом философии. Но ведь сам смысл, содержание языка, его «природа» понимаются в учениях сторонников герменевтики самым различным образом, в соответствии с традициями разнородных философских течений и направлений, уже сложившихся ранее в буржуазной философии. Нельзя не видеть, что современная идеалистическая герменевтика привлекает внимание к реальной проблеме понимания, однако дает целый спектр ее различных решений, в равной степени неудовлетворительных, поскольку они основываются на различных идеалистических созерцательных посылах, вытекающих из природы традиционно сложившихся в буржуазной философии течений. Любая герменевтическая концепция и должна рассматриваться в контексте определенного философского течения.

Учитывая это требование, перейдем к критическому разбору герменевтики современного фрейдизма.

Философия, разрабатываемая сегодня последователями З. Фрейда, не отличается теоретическим единством. Наряду с немногочисленными сторонниками ортодоксального психоанализа существует значительное количество теоретиков различного калибра, каждый из которых осуществляет ревизию учения Фрейда на свой лад. Это приводит к бурным дискуссиям и создает иллюзию активного развития неопрейдизма. Достаточно полное исследование неопрейдизма проведено советскими и зарубежными марксистами¹². Укажем лишь на две общие тенденции новейшей неопрейдистской эволюции, существенные, как мы считаем, для понимания герменевтики.

Во-первых, произошло значительное переосмысление понятия бессознательного, его содержания. У самого Фрейда оно имело явную «либидозную» окраску. Но по-

¹² См., например: *Лейбин В. М.* Психоанализ и философия неопрейдизма. М., 1977; *Клеман К., Брюно П., Сэв Л.* Марксистская критика психоанализа. М., 1976; *Браун К.-Х.* Критика фрейдомарксизма. М., 1982; *Штайнгervальд Р.* Буржуазная философия и ревизионизм в империалистической Германии. М., 1983.

явление этого ключевого теоретического постулата об определяющей роли сексуальных переживаний в человеческой жизни отнюдь не вытекало из обобщения опыта клинической практики Фрейда. Скорее это было спекулятивное допущение, сделанное под непосредственным влиянием «философии жизни». Учение о либидо как «голосе жизни» в человеке представляет собой одновременно и продолжение, и ограничение идей иррационалистически-биологизаторской «философии жизни», сведение всего многообразия проявлений «воли к власти» только к сексуальности. Сегодняшний психоанализ, который нашел отклик в писаниях и «франкфуртцев» и французских неоницшеанцев (так называемых новых философов), восстанавливает расширительное толкование бессознательного, понимая его скорее в духе «воли к власти», как всей совокупности иррациональных неосознанных витальных побуждений, исходящих от организма. Во-вторых, сторонники психоанализа пытаются «историзировать» понимание человека, связать его рассмотрение с конкретной исторической ситуацией.

Ортодоксальный фрейдизм, признавая ядром «человеческой природы» сексуальные влечения, утрачивал возможность выхода к конкретной истории и общественным отношениям. Метод аналогии, позволявший Фрейду в «Тотеме и табу» использовать первобытность для объяснения современности, связан с признанием неизменности витально-биологической «сущности человека» на протяжении всей его истории. Однако уже Э. Фромм убедительно показал, что нарисованная Фрейдом «внеисторическая» картина человека скрыто исторична в том смысле, что она создана теоретиком строго определенной эпохи, консервативных «викторианских» взглядов в области морали.

Сегодняшние фрейдисты активнейшим образом пытаются актуализировать свои теоретические построения, «осовременить» их, привязать к конкретной исторической обстановке. При характеристике последней активнейшим образом используется марксистская терминология, раздаются призывы дополнить фрейдизм марксизмом как описанием внешней социальной реальности. Более того, сторонники возникшего как результат этих призывов «фрейдо-марксизма» пытаются показать себя даже большими марксистами, чем сам К. Маркс: они постоянно заявляют о необходимости идти «дальше»

и «глубже» в классовом анализе современного буржуазного общества, рассматривать в качестве угнетенного класса женщин как «зависимых работниц процесса производства детей» (А. Лоренцер), говорить о «революции детей» (Фромм).

Однако подобные рассуждения с использованием марксистской терминологии ни на йоту не приближают «фрейд-марксистов» к марксизму подлинному, к признанию его основополагающего тезиса о социальной обусловленности человеческих потребностей. Скорее происходит обратное, поскольку ведущей стороной в противоречии «общественные отношения — сущность человека» признается последняя, трактуемая биологизаторски: «фрейд-марксизм» в полном противоречии с К. Марксом объявляет общественные отношения ансамблем биологически понятых «человеческих сущностей».

Плод эволюции современного фрейдизма, «фрейд-марксизм» распадается сегодня на два течения. Одно из них, представленное широким кругом теоретиков и наиболее исследованное в критической марксистско-ленинской литературе, акцентирует внимание на теории влечений. Другое, менее изученное центральной проблемой признает герменевтическую теорию языка. Главные его представители — Ю. Хабермас и А. Лоренцер в равной мере могут быть отнесены к «фрейд-марксизму», несмотря на определенные расхождения во взглядах и даже полемику. Причиной ее является различие исходных позиций, с которых эти теоретики рассматривают цели психоаналитической герменевтики. Хабермас, сформировавшийся как теоретик под влиянием идей франкфуртской школы, мыслит герменевтику в качестве служебной дисциплины, которая призвана дополнять его «неомарксистскую» версию исторического материализма. Лоренцер трактует герменевтику как «метатеорию психоанализа», т. е. прежде всего как методологию психоаналитической терапии, в ходе которой осуществляется опосредованная языком интеракция и коммуникация между психоаналитиком и пациентом. Это расхождение позиций породило дискуссию о том, в какой мере при анализе интеракции и коммуникации должен привлекаться «биологический» материал (термин Лоренцера), т. е. неофрейдистское учение о бессознательном.

Однако описанное различие является различием в

рамках тождества. Вопрос лишь в том, что к чему следует приспособлять: психоанализ к «неомарксизму» или «неомарксизм» к психоанализу. Идеи Хабермаса и Лоренцера рядоположенны и взаимно заимствуются.

Статус «фрейд-марксистской» герменевтики у Хабермаса определяется задачами, которые она должна решать в процессе «реконструирования марксизма». Хабермасу чужд «пангерменевтический подход», основанный на абсолютизации роли языка в человеческой культуре и его «онтологизации» (М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер). Согласно Хабермасу, язык служит человеку, выполняя коммуникативную функцию, но не составляет единственного содержания его жизни. Фигурально выражаясь, мы прибегаем к языку, чтобы жить, но не живем, чтобы прибегать к языку. Поэтому герменевтику Хабермас трактует как средство «марксистского» преобразования современного капиталистического общества. Такой вывод он делает на основании оценки сегодняшней ситуации в мире и состояния марксистской философии.

Необходимость ревизии учения К. Маркса и Ф. Энгельса, по мнению Хабермаса, продиктована неопределенностью той роли, которая отводилась в нем философии. «Роль философии внутри марксизма была спорной»¹³, поскольку она рассматривалась основоположниками марксизма с точки зрения «противоположностей между социальной наукой и философией»¹⁴. По версии Хабермаса, К. Маркс и Ф. Энгельс так и не решили однозначно вопрос о судьбе философии: буржуазную философию они рассматривали как ложную идеологию, а удовлетворительной замены ей не разработали. Поэтому «в теоретической традиции, восходящей к Марксу, была опасность — скатиться к плохой философии более всего там, где наличествовала склонность к упущению постановки философских вопросов из-за сциентистского понимания науки»¹⁵. Ложно интерпретируя известные высказывания Ф. Энгельса о том, что научный социализм не нуждается более в философии, стоящей над другими науками, Хабермас пытается доказать, что ос-

¹³ *Habermas J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus.* Frankfurt am Main, 1976, S. 49.

¹⁴ См. там же, с. 51.

¹⁵ Там же, с. 10.

новоположник марксистской теории выступал не против умозрительной, метафизической буржуазной философской традиции, а против философии вообще, выступал якобы с позитивистской платформы за замену философии наукой¹⁶. Однако, как мы знаем, Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» и работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» целенаправленно критиковал позитивизм, а говоря о «конце» философии, имел в виду именно старую идеалистическую и метафизическую философскую мысль, но отнюдь не философию вообще.

Главной задачей философии, по мнению Хабермаса, является ее идеологическая «интегративная» функция. Проще говоря, философия должна объединять общество в единое целое, узаконивая теоретически существующие в нем отношения и закрепляющие их общественные институты. Если раньше философия эту задачу не выполняла, если от нее отказывались, то большой беды в этом не было, поскольку пустующее место немедленно занимали религия, искусство и мораль, перенимавшие эти «интегративные» идеологические функции. Сегодня же ситуация резко изменилась под влиянием научно-технической революции. Религия подорвана «массовым атеизмом». Мораль «не срабатывает», поскольку «господствующее буржуазное сознание... стало более циничным»¹⁷. Искусство представлено либо оторванным от действительности формализмом, либо сюрреализмом, растворяющим искусство «в жизненной практике». Следовательно, ни религия, ни мораль, ни искусство уже не способны «удовлетворять потребность в узаконивании, легитимации политической системы»¹⁸. В образовавшуюся брешь хлынул бурно расцветший в эпоху НТР позитивизм — «техника и наука... лишились своей «идеологической невинности» и в форме технократического сознания производят сегодня идеологические эффекты»¹⁹.

«Триумфальное шествие позитивизма»²⁰ Хабермас объявляет главным признаком современного капитализма, определяющим его сущность. Остановить это шествие — значит покончить с капитализмом. Но современ-

¹⁶ См. там же, с. 51.

¹⁷ Там же, с. 5.

¹⁸ Там же, с. 53.

¹⁹ Там же.

²⁰ См. там же, с. 54.

ная буржуазная философия, пишет Хабермас, не может противостоять позитивизму. Экзистенциализм К. Ясперса, Ж. П. Сартра занял оборонительную позицию, «в сущности признает основные сциентистские позиции, но держится за сферу научно не обработанных проблем, спасая их для философии»²¹. Робкие попытки «возобновить намерения причинной философии и обновить онтологию»²² демонстрируют представители феноменологической философии.

Не может противостоять «натиску позитивизма», по мнению Хабермаса, и современная марксистско-ленинская философия. Искажая ее содержание, он пытается обвинить диалектический материализм в стремлении возродить «спекулятивную» философию как «науку наук», а исторический материализм — в создании сциентистски-позитивистской описательной дисциплины, которая отвечает лишь на вопрос «как происходит общественное развитие?», но не отвечает на вопрос «почему оно происходит именно так, а не иначе?». Общество реального социализма объявляется «антидемократичным» на том основании, что оно не изменило витальную «структуру влечений» своих граждан.

Альтернативой, позволяющей якобы преодолеть и современный капитализм, и «бюрократический», «антидемократический» социализм, Хабермас полагает некую абстрактную форму общественной организации, к которой «западные демократии» приведет «социальная эволюция в сторону новых институциональных рамок и новых форм социальной интеграции». Рабочий класс, утверждает Хабермас, утрачивает свой революционный потенциал, поскольку «прогресс производительных сил не создает в развитых капиталистических общественных формациях «подрывную силу»»²³; речь может идти только о «политических дискуссиях», которые, «если они происходят в условиях классовой структуры, могут анализироваться как классовая борьба»²⁴; только такая «общественная политическая дискуссия» и может обеспечить переход к новому, полностью демократическому обществу, которое будет характеризоваться полным взаимопониманием всех его членов. И это Хабермас го-

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же, с. 162.

²⁴ Там же.

говорит о рабочем классе стран Запада, который ныне все более охватывается стачечной борьбой. Телетайпы, радио и газеты приносят этому все новые и новые подтверждения, причем стачечная борьба в ряде случаев, как, например, во время крупнейшей забастовки шахтеров в Англии в 1984—1985 гг., приобретает чрезвычайно широкий характер и политическую окраску.

Главным предметом анализа для «неомарксиста», по мнению Хабермаса, должен стать анализ языка, на котором ведется «дискуссия». Сегодня участники «общественной политической дискуссии» не понимают друг друга из-за «системно искаженной коммуникации совместно существующих, но враждебно настроенных партий»²⁵. Поэтому успех «дискуссии», а следовательно, и «неомарксистское» преобразование буржуазных общественных отношений зависят, дескать, только от герменевтики, призванной обеспечить взаимопонимание смыслов, заключенных в высказываниях представителей противоборствующих сторон. Таким образом, «неомарксизм» в изложении Хабермаса выступает как «теория социальной коммуникации», герменевтическая по своей форме, неофрейдистская по содержанию и социал-реформистская по своей политической ориентации. Перед нами еще один вариант буржуазно-либеральных иллюзий.

Для того чтобы подвести «марксистскую» базу под свою социал-реформистскую концепцию герменевтики, Хабермас производит полную ревизию положений исторического материализма. Он «открывает» радикальный дуализм «объективной действительности», который якобы должен с необходимостью отразиться в «марксистской» философской теории общества. «Мы различаем две объективные сферы: с одной стороны, вещи и события, с другой — личности и высказывания, которые могут быть подчинены различным модусам опыта (чувственный, коммуникативный), двум различным формам эмпирического языка (физикалистский и интенциональный язык) и двум типам действий (инструментальное и коммуникативное)»²⁶. Этот дуализм, по Хабермасу, фиксируется историческим материализмом в виде дуализма производительных сил и производственных отношений.

²⁵ Там же, с. 138.

²⁶ *Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. — Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main, 1972, S. 212.

Первые сводятся к «технике, технологии, организации производства и производственной квалификации рабочей силы», из них полностью устраняется «человеческий аспект». Вторые, напротив, понимаются как человеческие отношения. Первые достаточно полно могут быть описаны позитивистско-сциентистскими концепциями, вторые — только концепцией философской.

Проведя такое разделение, Хабермас отвергает марксистское положение об определяющей роли производительных сил: «Понятие способа производства не учитывает то обстоятельство, что развитие производительных сил является важной, но для периодизации не решающей мерой общественного развития»²⁷. Каждый, кто скажет, что это не так, с точки зрения Хабермаса, является «позитивистом», сводящим человеческие отношения к отношениям техническим, ведь для Хабермаса отношение «производительные силы — производственные отношения» тождественно отношению «техника — мораль»²⁸. Общественные отношения толкуются Хабермасом антропологически, т. е. как отношения между неофрейдистски понимаемыми индивидами и определяемой их витально-психологической «сущностью». Его концепция личности представляет собой изложение этой проблемы с позиций фрейдизма с использованием основных фрейдистских понятий²⁹.

Поскольку, рассуждает Хабермас, «логика» развития техники и «логика» развития человеческих отношений принципиально различны, теория производственных отношений должна выступать в историческом материализме как «теория общественной коммуникации»: «В правилах распределения речь идет не об обработке средств, а о систематической связи взаимных желаний и интересов. Распределение произведенных продуктов требует поэтому правил взаимодействия, которые определены на уровне знакового объяснения между субъектами как признанные нормы или правила коммуникативных действий в отдельных ситуациях»³⁰.

Глубоко ошибочны умозакключения Хабермаса: производственные отношения сводятся к отношениям рас-

²⁷ *Habermas J.* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, S. 164.

²⁸ См. там же, с. 162—163.

²⁹ См. там же, с. 85—88.

³⁰ Там же, с. 146.

пределения; распределение зависит от «взаимных» желаний и интересов; эти интересы должны согласовываться, для чего вырабатываются «правила согласования»; правила существуют только в коммуникации между людьми, осуществляемой посредством языка; следовательно, исторический материализм должен стать герменевтической наукой о языке и практически обеспечить указанную коммуникацию.

«Фрейд-марксист» ни слова не говорит о том, что «интересы» эти не «взаимны», а прямо противоположны, антагонистичны, поскольку являются классовыми интересами буржуазии и рабочего класса. В действительности распределение зависит не от «интересов», «влечений», «витальных потребностей» человека вообще, а от главного фактора — от конкретной возможности их удовлетворить, т. е. возможности, определяющейся собственностью на средства производства. «Сытый голодного не разумеет» вовсе не потому, что не разработаны герменевтические основы коммуникации, позволяющие постичь смысл их взаимных «интересов», «влечений», а потому, что «сытый» не желает поступаться своими классовыми интересами. Само выдвижение на передний план проблемы «герменевтической коммуникации» является следствием откровенной социал-реформистской позиции, стремлением к компромиссу во что бы то ни стало.

Провозгласив дуализм «производительных сил» и «производственных отношений», Хабермас снял вопрос о собственности на средства производства, а тем самым — вопрос о классах: средства производства — это «техника», и она, по логике «фрейд-марксизма», не может определять человеческие отношения, следовательно, человеческие «интересы», «потребности» определяются не классовой позицией, а чем-то иным. Чем же?

Для ответа на этот вопрос привлекается неофрейдистская философия: каждый индивид обладает собственными потребностями, которые формируются витально-биологически, как потребности его организма; «структурная модель Я, Оно, сверх-Я является предпосылкой понятия свободной, патологически не искаженной коммуникации»³¹. Тем самым уже задана и основная проблематика «фрейд-марксистской» герменевтики. Понимание

³¹ Там же, с. 64.

в ходе «общественной политической дискуссии» возможно только при постижении индивидом своего места в языковой общественной коммуникации, при осознании своих витальных потребностей в их столкновении со «сверх-Я», с интериоризованными культурными нормами общества. Герменевтика поэтому оказывается смысловым анализом языка с позиций психоанализа. Все остальные части учения Хабермаса практически подчинены этой главной задаче.

«Значение речевого медиума ясно, — пишет Хабермас. — В нем объединены общественное и индивидуальное сознание»³². Общество не может эволюционировать, если мы отделяем его от системы личности, напротив, только эти два коррелята (система общества и личности) реально представляют эволюционно-способную систему³³. Связь их возможна только в языке, языковая коммуникация конструирует общество и его историю. «Труд и язык старше, чем человек и общество»³⁴. Далее логика такова: поскольку язык старше общества, существовал до общества, то он и не может быть определен общественно, следовательно, он определен внесоциально, витально-биологически. Общество также рассматривается «фрейд-марксизмом» лишь в «витальном» аспекте — все его функции сводятся к ограничению влечений индивида институционально установленными нормами.

Таким образом, круг вопросов, которые должна решать герменевтика, согласно «фрейд-марксизму», сводится к следующим: 1) как могут быть выражены в языке собственные витальные влечения и побуждения индивида; 2) как может быть выражено в языке ограничивающее действие общественных норм (по терминологии Хабермаса, «искажение коммуникации», поскольку ограничение происходит посредством навязывания стереотипов языка); как в языке человек может сохранить и выразить тождество своего «Я»?

Утрата «Я», по мнению «фрейд-марксистов», происходит в двух случаях: либо в результате полного отождествления с навязываемым обществом набором социальных ролей (тогда «Я» превращается в «сверх-Я»), либо в результате «падения в Оно», т. е. при отказе от коммуникации, от выполнения общественно заданных

³² Там же, с. 184.

³³ См. там же, с. 133.

³⁴ Там же, с. 151.

норм. Второй вариант, своего рода модификация «Великого отказа» Г. Маркузе, послужил представителям левацкого крыла во «фрейд-марксизме» поводом для разговора о психической болезни как оружию антиимпериалистической пролетарской революции.

Однако социал-реформистское крыло «фрейд-марксизма», которое представлено сторонниками неопрейдистской «герменевтики», избегает и той и другой крайности. «Демократическое» решение проблемы предполагает компромисс между витальными индивидуальными потребностями и общественными нормами. Переведенная в плоскость языка проблема приобретает следующий вид: используемый индивидом язык содержит как символы, выражающие его собственную витальность, так и символы, которые ему навязывает общество: ведь исполнение социальных ролей сводится в герменевтике «фрейд-марксизма» к использованию специфических навязываемых обществом терминов и речевых оборотов. Клишированный «язык общества» гарантирует коммуникацию, но она является «неподлинной», искаженной, не позволяющей выразить свою индивидуальность. Язык, выражающий только лишь индивидуальность, не обеспечивает коммуникации, понимания другим. Необходимо найти нечто среднее между неврозом, когда, заботясь о коммуникации, индивид использует лишь «отчужденные», «ролевые» символы, речевые обороты, утрачивает свою индивидуальность, и «бегством в болезнь», т. е. использованием уникально-собственной, никому не понятной терминологии.

Описывая содержательную проблематику психоаналитической герменевтики, мы уже коснулись целого ряда вопросов, разработанных в произведениях Лоренцера, откуда Хабермас осуществляет значительные заимствования. К тому же философско-психологические аспекты концепции Лоренцера точно и обстоятельно охарактеризованы К.-Х. Брауном³⁵. Поэтому, не повторяя сказанного, укажем только на некоторые особенности его герменевтической позиции.

Если у Хабермаса интерес к герменевтике имеет социально-политическую окраску, то Лоренцер в своих работах пытается прежде всего осмыслить процедуру психоаналитической терапии и разработать ее единую ме-

³⁵ См.: Браун К.-Х. Критика фрейд-марксизма, с. 67—105.

тодологию. Его герменевтика выступает как герменевтика психоаналитической лечебной процедуры, обеспечивающая коммуникацию между психоаналитиком и пациентом. При этом Лоренцер опирается на два философских источника. Во-первых, на учение Фрейда о бессознательном как «другой сцене», на которой главную роль играет все тот же язык. Объясняя феномен остроумия и создавая теорию толкования сновидений, основоположник психоанализа противопоставил «основной», социальной сцене, на которой язык выполняет функцию коммуникации, исправно следуя многочисленным культурным правилам, «другую сцену», постоянно дублирующую основную. На этой «другой» сцене посредством двусмысленностей, недомолвок и т. п. язык создает картину, искажающую и пародирующую происходящее на «основной» сцене. Во-вторых, Лоренцер пытается применить к психоанализу ряд положений «теории языковых игр» Л. Витгенштейна³⁶, в частности тезис о том, что каждая форма жизни создает свой собственный язык.

Психика пациента предстает в работах Лоренцера как сложное структурное образование, где сознание надстраивается над тремя сценами, на которых «разыгрываются» процессы бессознательного. По степени «глубины залегания» здесь различаются: 1) «прасцена» (Ur-Szene) «палеологического» бессознательного; 2) «прасцена» коллективного бессознательного; 3) «ранняя сцена» (Früh-Szene) личностного бессознательного, вытесненные в бессознательные воспоминания о влечениях, испытанные в раннем детстве.

Последняя из названных сцен наиболее важна для психоаналитика. В процессе психоаналитического сеанса благодаря существованию механизма «перенесения», т. е. перенесения пациентом своего отношения, симпатий и антипатий, испытанных к тем или иным личностям в раннем детстве, на личность психоаналитика, может быть еще раз «проиграна» драма раннего детства. В этом спектакле психоаналитик выступает и как актер, и как герменевтик, пытающийся постичь смысл за бессвязными высказываниями пациента, который, согласно «основному правилу» психоанализа, должен говорить все, что ему приходит в голову, в первых пришедших

³⁶ *Lorenzer A. Wittgensteins Sprachspiele in der Psychoanalyse. — Psyche, Bd 28. Frankfurt am Main, 1974, S. 833—852.*

ему на ум словесных выражениях. При этом предполагается, что в этих выражениях «проговаривается», «скаживает себя» бессознательное, т. е. вытесненные из-за их неудовлетворенности влечения и желания раннего детства, влияющие сегодня на его мироотношение. Задача психоаналитика в этом случае заключается в том, чтобы герменевтически «вчувствоваться» в ходе этого «лечения болтовней» (talking cure) в бессвязные слова анализируемого и постичь за ними смысл. Предполагается, что в выражениях пациента закодирован конфликт между бессознательными влечениями, атакующими его «Я», и защитными механизмами «Я», выработанными для их обуздания. «Осознав» на основе герменевтического «вчувствования» суть конфликта, психоаналитик раскрывает ее пациенту в доступной для его рационального понимания форме. Иначе говоря, психоаналитическая герменевтика выступает как герменевтика «дважды», ибо герменевтические способности предполагаются не только у врача, но и у пациента.

Для адекватного понимания сущности психоаналитической герменевтики необходимо указать еще на одну ее важную особенность, а именно на специфическое понимание языка. В рационалистических философских концепциях язык толковался как система взаимосвязанных понятий, в концепциях эмпиризма — как система знаковых обозначений, но в любом случае предполагались какие-то правила, по которым он строится. Для того чтобы покончить с этими представлениями о «внутренней логике» языка, о его конвенциональном построении, в психоаналитической герменевтике прибегают сегодня к ссылкам на теорию «языковых игр» Витгенштейна, обладающую мощным деструктивным потенциалом.

Витгенштейн предельно релятивизировал понимание языка. В этом смысле его учение представляет собой антипод хайдеггеровско-гадамеровской концепции. Значение слова определяется Витгенштейном не внутри языка, а в той человеческой деятельности, которую он обслуживает. Поэтому «лингвистический анализ» рассматривает не язык как относительно самостоятельное образование, имеющее какие-то собственные законы и правила, а речь, «говорение» — деятельность, вплетенную в контекст других деятельностей. Единство деятельности «говорения» и деятельности иного, неязыкового рода, с которыми она переплетена, и называется у

Витгенштейна «языковой игрой». Значение слова всякий раз определяется контекстом заново, а деятельность «говорения» выступает как «форма жизни». Согласно этой точке зрения, анализируя деятельность «говорения», можно судить о содержании сплетенных с ней других форм человеческой деятельности.

Восприняв эти идеи Витгенштейна, представители психоаналитической герменевтики пытаются приспособить их к обоснованию собственной концепции, не менее спекулятивной и умозрительной, чем те, против которых выступал основоположник «лингвистического анализа». Примечательно, что и Хабермас, и Лоренцер посвятили анализу идей Витгенштейна специальные работы, каждая из которых претендует на преодоление «эмпиристского подхода», выражающегося в «отказе от концептуальности».

Неофрейдистское «переосмысление» Витгенштейна происходит на пути соединения его идей с высказываниями о природе языка, содержащимися в работе Фрейда «Интерес к психоанализу» (1913). Здесь язык предстает как вид деятельности человеческого организма и психики. Под языком понимается «не только выражение мыслей в словах, но и язык жестов и любой другой вид выражения душевной деятельности»³⁷. В этом плане словесный язык принципиально не отличается от языка жестов, от языка тела в симптоме или сне: все это в равной степени трактуется как выражение витальной деятельности человеческого организма. «Но тогда позволительно выставить довод, что толкования психоанализа являются прежде всего переводами с чуждых нам способов выражения на хорошо знакомые, внушающие доверие нашему мышлению»³⁸. Такое иррационально-биологизаторское толкование языка глубоко роднит психоаналитическую герменевтику с «философской антропологией» А. Гелена, со всей иррационально-виталистической традицией в буржуазной философии.

Подведем некоторые итоги.

По своему содержанию «фрейд-марксистская» герменевтика вливается в иррационализм виталистически-биологизаторского толка. Отдельные исследователи пси-

³⁷ Freud S. *Gesammelte Werke*, Bd 8. London — Frankfurt am Main, 1945, S. 403.

³⁸ Там же.

хоаналитической герменевтики, заявляющие о ее рационалистическом уклоне³⁹, на наш взгляд, некритически восприняли утверждения Хабермаса о том, что он стремится «восстановить в своих правах разум». Неофрейдистскую герменевтику, как и ортодоксальный психоанализ, можно назвать рационалистическими концепциями равно в той же мере, в какой и философию А. Шопенгауэра или А. Бергсона. Действительно, во всех названных учениях ведутся рассуждения о роли разума, рациональности в жизни человека. Но какова эта роль? Она сводится лишь к тому, чтобы осознать требования витального иррационалистического «бытия в себе» (будь то «мировая воля» Шопенгауэра, «жизненный порыв» Бергсона или «бессознательные влечения» в психоанализе) и строить в соответствии с этими требованиями свою жизнь и коммуникацию с другими людьми. Иными словами, ведущим и определяющим началом здесь выступает отнюдь не рациональный момент, а момент иррационально-виталистический.

Субъектом, конструирующим «иррационально-виталистический смысл», выступает не индивид и даже не группа, а некое глобальное «жизненное начало», трансцендентный субъект, которому человек причастен как живое существо и который продуцирует прорывающиеся, «проговаривающиеся» в человеческом организме витальные влечения и побуждения. Они в конечном счете определяют характер и индивидуального, и коллективного бессознательного. Это хорошо видно в концепции «сцен» Лоренцера.

Субъектом же, истолковывающим объективации витально-иррационалистического начала, выступает индивид (психоаналитик). Хотя делаются попытки выработать некоторые интерсубъективные правила герменевтического истолкования, однако эти попытки находятся в зачаточной стадии и реально ничего не меняют: каждый психоаналитик работает по-прежнему на свой страх и риск, используя только свое «герменевтическое чутье». И в этом нет ничего удивительного, поскольку интуитивно-герменевтический метод «постижения» бессознательного в принципе не поддается сколько-нибудь точному описанию.

³⁹ *Bleicher G. Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. London, 1980.*

Проблема понимания получила научную интерпретацию в рамках диалектико-материалистической философии, а дальнейшая разработка содержания категории понимания ныне вызывает немалый интерес у философов-марксистов. Подобные исследования важны и в плане критики современной буржуазной философии. А. А. Брудный отмечает: «В XIX веке анализ проблемы понимания зачастую отождествлялся с толкованием текстов, и отождествление это и поныне имеет место в границах философской герменевтики. Может на первый взгляд показаться странным, что изучение понимания текстов получило наименование, восходящее к Гермесу, другу пастухов и бродящих торговцев, покровителю плодородия, богу удачи. Между тем взаимосвязь здесь прямая. Первоначально Гермес выступал как бог, указующий путь, и дорожные указатели — гермы — были вполне отчетливыми фаллическими символами. Функции античного божества соединяли в едином мифологическом образе действительно присущие пониманию черты: «понять» означало найти правильное направление, пройти по пути, ведущему к продуктивным результатам»⁴⁰.

Стало быть, «понять» — значит истинно оценить знание, дать знание о знании. Но это есть один из аспектов, традиционно связываемых с сознанием. «В психологическом аспекте, — заключает В. С. Ротенберг, — сознание можно определить как знание о собственном знании объективной реальности, противостоящей познающему субъекту, и о себе как о субъекте познания»⁴¹. С другой стороны, понимание шире знания о знании, понятом рационально-теоретически, оно охватывает эмоционально-волевое освоение знания и выступает как вера. Заслуживают внимания соображения В. И. Губенко: «Вера воплощает активность знаний в смысле готовности и стремления данного человека реализовать эти знания в своей деятельности. Она выступает как осознание данным человеком определенных знаний, до такой степени соответствующее его потребностям, что он принимает это знание в качестве стимула (знания входят в духовную мотивацию) деятельности. Вера в известном отношении характеризует связь познавательных и непозна-

⁴⁰ Брудный А. А. Понимание как философско-психологическая проблема. — Вопросы философии, 1975, № 10, с. 110.

⁴¹ Ротенберг В. С. Разные формы отношений между сознанием и бессознательным. — Вопросы философии, 1978, № 2, с. 71.

вательных потребностей, познавательной и преобразовательной деятельности... В таком смысле вера не противопоставляется знаниям, а характеризует определенное их опосредование, оценочно-побудительный характер. Реализуется вера посредством системы целей, идеалов, убеждений и т. п., включая наиболее обобщенно-целостную форму верных знаний, относящуюся к мировоззрению»⁴².

Правы, как нам представляется, В. Р. Букин и Б. А. Ерунов, подчеркивая, что в осознании понимание основано на обращении к реальным событиям, в вере — на отношении к образам сознания. Называя верой принятие человеком чего-либо как истинного, авторы пишут о чувственно-эмоциональном виде веры, о рассудочной вере, о разумной вере⁴³. В. И. Ленин, например, полагал, что революционная ситуация предполагает также, что в революцию «начинают верить самые неверующие. Всеобщая вера в революцию есть уже начало революции»⁴⁴.

Одним словом, понимание имеет многоаспектное звучание. Понимание, в частности, выливается в истолкование, в характеристику той отдачи, которую несут человеку (субъекту вообще) материальные и духовные ценности. На наш взгляд, герменевтическая проблематика, столь популярная ныне в буржуазной философии, в своем рациональном виде раскрывается как проблематика аксиологическая.

Что же касается «фрейд-марксизма», то он, заимствуя свою философскую основу из иррационалистически-биологизаторской традиции, из таких течений, как «философия жизни», неотрейдиизм, наследует и их коренные пороки: спекулятивную умозрительность в рассуждениях о «витальной природе» бессознательного, иррационалистическое понимание жизни. О какой-либо практической проверке подобных рассуждений говорить, разумеется, не приходится.

По своей политической направленности концепции герменевтиков — «фрейд-марксистов» явственно тяготеют к социал-реформизму. Точно так же, как в свое вре-

⁴² Губенко В. И. О вере и верных знаниях. — Философские науки, 1971, № 1, с. 151.

⁴³ См.: Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия. Философско-психологический очерк. Л., 1974, с. 14, 68, 69.

⁴⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 9, с. 159.

мя Фрейд мечтал видеть своим пациентом все человечество, считая психоанализ панацеей от всех общественных конфликтов, сегодняшние его последователи предполагают разрешить все проблемы капиталистического общества, обеспечив посредством герменевтики «понимание» в «общественной политической дискуссии», «неискаженную коммуникацию» между людьми, «свободу рефлексии индивидуума, который в то же время познает и займет свое место в поле своей социальной интеракции».

Разумеется, подобные иллюзии не имеют ничего общего ни с подлинным марксизмом, ни с реальностью.

ГЕРМЕНЕВТИКА И РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ

Как известно, герменевтика приобрела особо важное значение в период Реформации в связи с конфликтом между католической церковью и протестантизмом по поводу толкования Священного писания. Сторонники Реформации отказались от традиционного понимания писания, апеллирующего к авторитету церкви, как это было в официальном христианстве, и выдвинули в противовес ему принцип толкования писания исходя из него самого. По католическому учению, откровение не оканчивается писанием, но переходит из одного столетия в другое благодаря посредничеству церкви, и долг верующих состоит в том, чтобы ее авторитету подчинить свои личные убеждения. Протестанты отказались от подобного понимания. Однако споры по вопросу об авторитете не прекращаются и в наше время.

В соответствии с католической разновидностью христианского учения человеческий разум не способен посредством познания реальных вещей постигать духовные явления в силу их полного отделения от материи. Решающим аргументом в философских построениях католицизма выступает ссылка на религиозные «истoki» покорности церковному авторитету.

Проблема сохранения церкви как института, упрочения ее влияния по сути дела превращается в основной вопрос католического вероучения. Реформация нанесла удар именно этому «церковноцентризму», авторитарно-догматической сущности католицизма, поскольку традиционным христианским догмам стал придаваться новый смысл, с помощью концептуального аппарата, выражающего новые принципы и метод, не сводящийся к религиозному акту. В этом методе была заложена возможность

плюрализации теологических представлений о сущности христианства. Стремясь преодолеть разрыв между религией и знанием, Реформация дала первые проблески более широкого последующего преобразования религиозной формы сознания в философию.

В работах об истоках герменевтики указывают на исторические исследования видного теоретика протестантизма, последователя М. Лютера хорвата М. Флациуса Иллирикуса. В своего рода энциклопедическом словаре «Ключ» (1567) Флациус сформулировал правила толкования Священного писания, а именно о смысле, принципах, изречениях и правилах, об изменениях смысла, метафорах, аллегориях, символах, нормах и правилах истины¹.

В последующих работах — «Каталог свидетеля истины» и «Магдебургские центурии» Флациус пытался ответить на вопрос, что такое истина и что именно подтверждают свидетели истории религиозных распрей, исходя из столкновений не только внешних, но и в первую очередь внутренних противоречий. В противоположность католической историографии, которая рассматривала основное противоречие как борьбу верующих, неверующих и иноверующих, Флациус пытается найти ответ на вопрос, почему учение Христа извратилось, папа превратился в антихриста, а Рим — в апокалипсический Вавилон. Борьба двух начал внутри христианства, одного — стремящегося к власти, почестям и господству, и другого — понимающего религию как внутреннюю потребность духовной жизни человека, — та ось, вокруг которой Флациус построил свои исторические исследования. Реформация, делает вывод теолог, является не продуктом мысли и действий отдельных личностей — Гуса, Цвингли, Лютера и др., а результатом многовековой борьбы народов против претензии Рима на мировое господство.

Итак, под ударом Флациуса оказались схоластика и догматизм католицизма, бесплодие которого он объясняет ложностью метода. В его работах авторитет церкви был поставлен под сомнение и сделался предметом исследования и объектом критики.

Хотя протестантизм не дал правильного решения проблемы соотношения веры и знания, но, по словам К. Маркса, он все же правильно поставил ее. Из воз-

¹ Twisten A. Matthias Flacius Illiricus. Berlin, 1844, S. 24—25.

никших социальных потребностей вытекала необходимость дальнейшего переосмысления исторических традиций, а это можно было сделать только путем обращения к некоторой философской теории, поскольку без нее реинтерпретация христианской символики становилась невозможной.

В ходе разработки этой проблемы возник, в частности, вопрос о соотношении части и целого — центральный в методе исторических исследований. Одним из первых его пытался разрешить Флациус, а затем этот вопрос стал вариантом так называемого герменевтического круга.

Однако Флациус и современные сторонники герменевтики в силу присущей им идеалистической односторонности оказались не в состоянии разрешить эту проблему. Они исходили из ложной предпосылки, будто Священное писание представляет собой нечто целое, и безоговорочно принимали его. Исходя из контекста этого целого, протестанты стремились понимать части. При этом одну из частей текста описывали заведомо ложной, а другую — абсолютно истинной. Противоречивость подхода у Флациуса и вообще протестантской религии состояла в том, что в качестве путеводной нити была абсолютизирована одна определенная историческая традиция, утверждавшая однозначный подход в интерпретации смысла писания, который одновременно оказывался неоднозначным.

В работе «К истории религии и философии в Германии» (1834) Г. Гейне остроумно заметил, что М. Лютер совсем не понял характера сатаны и тем паче не понял образ мыслей папы и глубочайших основ католической церкви. Ибо Лютер не понял, что идея христианства — полное уничтожение чувственности — слишком сильно противоречит человеческой природе, чтобы эта идея могла когда-либо быть полностью осуществлена в жизни. Отсюда система уступок, которые церковь сделала в пользу чувственности, хотя и неизменно в формах, клеймивших всякое проявление чувственности. «То, что это отпущение грехов получалось за деньги, было столь же благотельно для людей, сколь полезно для церкви»².

Не вдаваясь в рассмотрение всей полноты этой проблемы, отметим, что способ протестантского практиче-

² Гейне Г. Собрание сочинений, т. 4. М., 1982, с. 215.

ского действовани^я создавал предпосылки для новой постановки ряда философских вопросов. По-новому освещались и вопросы, касающиеся оппозиционных движений, которые сыграли значительную роль в развитии прогрессивных идей, выражая интересы обездоленных масс, выступающих в религиозной форме против эксплуатации и социального неравенства.

В каждой из «Центурий» Флациуса имелась особая, пятая глава, посвящаемая истории еретических учений, затем — одиннадцатая и тринадцатая главы о позднейших еретиках. Флациус перечисляет все еретические учения и секты в каждом столетии, их источники и распространение. Особое внимание теолог уделяет манихейскому и богомильскому религиозным еретическим учениям. Первое появилось в III в. в Иране (Персии), второе начиная с X в. было главным оппозиционным течением в Болгарии и на Балканах, а в XII столетии идеи манихейско-богомильской ереси распространились в Северной Италии, Франции и Германии, став катализатором западноевропейской Реформации. В соответствии с официальной католической историографией еретические учения рассматриваются Флациусом не в соответствии с их содержанием и внутренней логикой развития, а в зависимости от степени их отступления от ортодоксальных догм католической церкви. Это как бы приговор, а не изложение и анализ; объективную картину об этих учениях на основе данного текста составить было трудно.

В рамках религиозного миропонимания Флациус, однако, ставил и пытался разрешить ряд таких важных вопросов исторического исследования, как периодизация религиозных движений и учений, проблемы авторитета, истины, толкования и др. Он одним из первых выдвинул идею о *residuum'e*, т. е. о текстовом остатке из побежденных учений, которые так или иначе продолжают свою жизнь в идеях победивших, и этой своей идеей оказал влияние на некоторые современные социологические концепции.

Подобно Лютеру и многим религиозным мыслителям того времени, Флациус питал неприязнь к существующей философии, считал ее бессильной перед вопросом о назначении и смысле человеческого бытия, о смерти и бессмертии. «Мудрость и человеческий ум вообще не знают, в чем настоящий смысл и назначение человека. Конечно, и об этом философия не может достоверно

сказать — смерть это вещь добрая или плохая»³. Аргументацию Флациуса частично повторяют в новых исторических условиях католические философы и философы-экзистенциалисты.

В 1561 г. Флациус был обвинен в «восточном грехе», т. е. еретизме, поскольку вопрос о сущности человека решал в духе манихейско-богомильской ереси, рассматривал зло как сущность (*essencia*), а не как случайность (*accidencia*) человека. Только 140 лет спустя он был реабилитирован. О взглядах Флациуса как предтечи герменевтики писали А. Твестен, В. Прегер, В. Дильтей, Л. Хайкола и др.⁴

В отличие от католицизма протестантизм никогда не имел официально санкционированной протестантской философии. Однако протестантская идеология становится не менее философичной, чем католицизм, поскольку любая идеалистическая и иррационалистическая философия, помещенная в рамки протестантизма благодаря методу герменевтики, становится теологической. В своем развитии протестантская теология приобретала различные формы. В ее эволюции выделяются следующие этапы: ортодоксальная протестантская теология; новая протестантская, или либеральная, теология; «теология кризиса», или диалектическая теология; радикальная, или новая, теология. Соответственно в рамках протестантизма выделяются этапы в развитии идеалистической герменевтики.

Вообще же в дальнейшем герменевтика развивалась в двух направлениях: а) филологическом и б) теологическом. Но эти два направления нередко переходили друг в друга, перекрещивались. Хотя Лютер и его ученик и последователь Флациус считали главной задачей навсегда вытеснить философию из христианства, получилось так, что протестантская герменевтика вынуждена постоянно обращаться к различным учениям

³ *Mirković M.* Matia Vlačić Illirik. Zagreb, 1860, p. 363.

⁴ *Twisten A.* Matthias Flacius Illirikus, Bd 1. Berlin, 1859; Bd 2. 1861; *Moldaenke G.* Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeit alter der Reformation. Teil I. Matthias Flacius Illirikus. Stuttgart, 1936; *Dilthey W.* Welthanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation. Leipzig, 1913; *Kopatschek H.* Das Problem theologischer Antropologie auf dem Weimarer Gespräch vom 1560 zwischen Mathias Flacius Illirikus und Victorin Strisel. Göttingen, 1943; *Haikola L.* Gesetz und Evangelium bei Mathias Flacius Illirikus. Lund, 1952.

философского идеализма. В XIX в. на протестантизм оказали влияние философский дуализм И. Канта и еще больше — идеалистическая диалектика Гегеля, а в XX в. — неокантианство, различные варианты «философии жизни», антропологической и экзистенциалистской философии.

Основоположник философской герменевтики в XIX в. Фр. Шлейермахер пришел к герменевтике от лютеранско-текстологических изысканий. В. Дильтей попытался освободить герменевтику от догм, в том числе собственно религиозных, а это означало признание права разных авторов на различия во взглядах и упразднение догматического единства канона. Старый принцип толкования частей из целого у него не ограничивается догматическим единством канона, но стремится охватить историческую действительность, к которой принадлежит исторический документ. У Дильтея исчезает принципиальная разница между интерпретацией священных и светских книг, а рассуждения Дильтея о герменевтике разных культур, переживаний и мировоззрений уравнивают на общей субъективистской платформе религиозные и светские герменевтические поиски.

М. Хайдеггер и К. Ясперс, а также их ученики и последователи предпринимали попытки переосмысления всей историко-философской проблематики и общественной мысли на базе герменевтики. Используя образы и сравнения, характерные для донаучного, мифологического образа мышления, афористичность, противоречивость высказываний, туманность, Хайдеггер стремился вернуть европейскую философию к ее досократическим истокам и прислушаться к голосу предфилософии, мифа и поэзии. На самом деле он возвращается к тем же источникам, из которых в свое время вышла идеалистическая герменевтика, т. е. к тем, где кончается философская наука (или где еще ее нет) и начинается религиозно-мистическое созерцание.

«Ничто так не мешает душе узнать бога, как время и простор»⁵, — писал немецкий мистик М. Экхарт, ибо, «если душа хочет увидеть бога, она должна находиться вне времени и пространства»⁶. Иными словами, для

⁵ *Eckehart M. Schriften und Predigten*, Bd I. Jena, 1921, S. 137.

⁶ Там же, с. 138.

приближения к богу необходимо отрешиться от всякого сущего, конкретного, исторического. Эту же идею о принципиальном различии бытия и сущего, о выведении философии за пределы той ее сферы, в которой остается компетентным философский разум, проводит и Хайдеггер, несмотря на декларативно-атеистический характер его раннего философского творчества, вопреки его учению о «ничто». Известно, что философию Хайдеггер определяет как герменевтику человеческого существования, а понимание — не как вид познания, «но прежде всего как изначальный, основополагающий момент самого существования»⁷.

Не ограничиваясь никакими научными критериями, Хайдеггер абсолютизирует крайне субъективистский иррационализм, но таковой оказывается в конечном счете преддверием религиозного идеализма и мистицизма⁸. Поскольку «подлинное бытие», хайдеггеровская «алетейя», постигается не научными средствами, а актами иррациональной интуиции, подлинным философским методом современности объявляется эмоциональное «вживание», которое очень близко к пресловутому религиозному откровению. Такое понимание неуловимой «алетейи» весьма близко и к религиозной трактовке отношения языка и бытия, что признается самим Хайдеггером и за что его хвалят и возвеличивают теологи. «Я занимался тогда вопросом отношения между словом Священного писания и теологическим спекулятивным мышлением. Это то же самое, что отношение между языком и бытием, но выступающее в скрытом виде»⁹.

Заявление Хайдеггера весьма примечательно, оно еще раз подтверждает тезис о родстве герменевтики с теологией, иррационализма и интуитивизма с религией. Попытка преодоления субъективизма герменевтики Хайдеггером привела лишь к дальнейшему углублению иррационализма, к мистицизму. Утверждение, согласно которому всякое мышление есть мышление объективированное, не имеет под собой почвы, считает Хайдеггер. По Хайдеггеру, язык не средство познания и общения людей в их трудовой деятельности, а то, что «держит» человека: «Язык есть дом бытия, в его обители живет

⁷ Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1927, S. 37.

⁸ См.: Современная буржуазная философия. М., 1978, с. 281—311.

⁹ Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959, S. 96.

человек»¹⁰, «язык могущественнее, а потому важнее, чем мы»¹¹.

Таким образом, Хайдеггер создает своеобразную герменевтическую языковую полурелигиозную мистику. Определение смысла слова в соответствии с его назначением в жизни людей связывается у философа со своего рода религиозно-мифологизирующим миропониманием; слово вершит судьбами людей и само становится своеобразным богом, силе слова придается культовый статус.

Мистическое понимание языка нашло свое выражение и в известной трактовке Хайдеггером «герменевтического круга». А проблема познания в его трактовке превращается в проблему подчинения человека отчужденной внеличной силе, власти неумолимой судьбы и т. д. Таким образом, идеологические отношения получают в его учении трагико-мистическое обоснование. Концепция Хайдеггера подталкивает к тому, чтобы изверившийся во всем, несчастный и бессильный человек (*Das Man*) бросился под кров церкви, в объятия религии в поисках спасения от бездны. Как-то в интервью с Хайдеггером ему задали вопрос: «Можем ли мы что-либо сделать, чтобы ускорить или приблизить исход события?» Он ответил на это: «Ничего. Наша судьба в том, чтобы мыслить. Мы не в состоянии ничего ускорить, мы можем только ожидать, ибо мы не господа истории, а только сторожа истины бытия»¹².

Полный нигилизм, по мнению Хайдеггера, предполагает отказ от всякой религии, но на деле именно к ней обращает он своих читателей.

Герменевтика и ныне, после Шлейермахера, продолжает играть видную роль в интерпретации религиозных текстов, в так называемой диалектической теологии (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бультман и др.), т. е. в течении, которое сложилось в Германии после первой мировой войны под влиянием С. Кьеркегора и стало господствующим течением в протестантизме XX в. Если одна линия философского развития от Кьеркегора привела к Хайдеггеру, то другая — к трагической диалектике новомодных теологов.

¹⁰ *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern, 1947, S. 53.

¹¹ *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*, S. 124.

¹² *Republica* (Zagreb), 1958, N 6, S. 7.

С точки зрения «диалектической теологии» любая интерпретация священного текста несет на себе печать истории и строится на определенном историческом и социально обусловленном ее понимании. В связи с изменившимися историческими условиями возникают новые интерпретации, свойственные новой эпохе, содержащие различные выводы о мире, человеке, боге, жизни и смерти и др. Такое слово, как «личность», употреблявшееся еще «отцами церкви», наполнено в их текстах содержанием, весьма отличным от нашего понимания этого слова. Отсюда возникает задача неустанного выявления рационального содержания текста. Как бы ни была точна для своего времени трактовка Библии, например Лютером или Ф. Меланхтоном, заявляет Бультман, их интерпретация нас все же не устраивает по той причине, что и их взгляды нуждаются в интерпретации. Миф лишь форма, за которой следует разыскивать некое «нелетное» содержание.

«Теология должна перевести язык догматической традиции, который связан со старым миропониманием, на язык современных людей»¹³, — пишет Бультман. Поскольку источником для евангелия были мифы древних религий, а Библия не содержит систематического изложения, но отражает христианское учение в том виде, в каком оно сложилось в период своего возникновения, то встает вопрос, что останется от Библии после ее очищения от мифов, от чудес и прежде всего от веры в действительную истинность евангельских мифов. Бультман заявляет, что его цель не элиминация мифологических утверждений, а интерпретация их, ибо только в ней они и живут, а это и есть проблема герменевтическая. Иными словами, Бультман выхолащивает конкретно-исторический, а следовательно, научный подход к изучению евангельских мифов и по сути дела пытается сделать то же, что в свое время сделала историческая школа: отыскать в евангелиях некое «вечное зерно» под «временной оболочкой», т. е. найти «абсолютную ценность» и некое новое «истолкование» под шелухой обычных евангельских смыслов, ибо последние уже скомпрометированы научной критикой и социальной практикой, и считать их исторически достоверными не представляется возможным.

¹³ *Bultman R. Glauben und Verstehen, Bd III. Tübingen, 1960, S. 192.*

В связи с подобным пониманием религиозных книг и мифов возник фундаментальный для религиозно ориентированных герменевтиков вопрос: каким образом язык, допускающий разговор только о космологическом сущем, можно настолько расширить и изменить, чтобы на нем возможно было говорить об онтологическом бытии, отождествляемом в христианской философии с богом? Говорить об истине бытия бога на онтологическом уровне можно, лишь пользуясь символами, заявляют сторонники так называемой символической теологии. Поскольку в мифах символы и то, что ими обозначается, четко не разграничены, постольку, предупреждают теологи, после рационализации мифов не остается ничего. Чем настойчивее человек будет стремиться постичь бога разумом, тем больше он будет разрушать свою веру в него, поэтому, говорят эти теологи, опасайтесь рационалистического «обездушивания» мифов.

Другой философ-экзистенциалист, Ясперс, как раз и считает миф непреходящей формой мышления; с его точки зрения, демифологизация мифа привела бы к убожеству духа и «одномерности» существования. Деятельность религиозных авторитетов, по Ясперсу, не поддается рациональному анализу. Нельзя смешивать конкретную реальность события и тот шифр, «который обозначает реальность сверхъестественную»¹⁴. Согласно Ясперсу, авторитет раскрывает истину, недостижимую для науки, и, поскольку она не может быть представлена в виде предмета, постольку ни наука, ни философия, ни поэзия не могут овладеть им. Авторитет приходит извне, из трансценденции, а также изнутри, как некое требование и принуждение, как «шифр». Авторитеты нельзя сравнивать друг с другом, и человек не может выбирать того, кто для него лучше, «ибо, как только я увидел его, так уже и выбрал его».

Ясперс, подобно Хайдеггеру, — сторонник онтологического понимания герменевтики. Однако он не скрывает своей религиозной ориентации. Традиционные религиозные авторы, по мнению Ясперса, от раскрытия экзистенциальной онтологии были далеки. Стремясь преградить путь научному познанию к евангельским мифам, Ясперс заявляет, что его интерпретация евангелия

¹⁴ Письмо К. Ясперса к Бультману опубликовано в журнале «La table ronde», 1956, November, S. 145.

продиктована «желанием оставить мифам их ценность и отказом предположить, что жизнь может войти в труп, что существуют демоны или же действия, восходящие к магическим причинам»¹⁵.

Под влиянием «понимающей психологии» Дильтея Ясперс начал отличать «метод объяснения» от «метода понимания» и по образцу идеальных типов М. Вебера написал труд «Психология мировоззрений», в котором основное внимание уделяется обычным экзистенциалистским «экзистенциалам»: «смерти», «пограничной ситуации», «страданию», «вине», «заботе» и др. «Если мы спрашиваем, может ли философия основываться на разуме, то ответ должен звучать — нет, так как она обосновывается посредством разума в конечном счете на трансценденции»¹⁶. А «трансценденция» у Ясперса — это бог таинственный и «зашифрованный», но действующий.

При рассмотрении вопроса о дальнейших перспективах связи герменевтики с религией следует учитывать не только генетическую, но и структурную ее связь с другими течениями современной буржуазной и религиозной философии, внутри которой она функционирует, выполняет определенную социальную роль. Существует прямое родство герменевтики с феноменологией и экзистенциализмом, а также с неопозитивизмом и структурализмом, хотя последнему она внешне кажется противостоящей. Это родство иногда выходит за пределы религиозных импликаций и ассоциаций, но в творчестве П. Рикера оно весьма ощутимо.

Сторонники герменевтики нередко ссылаются на работы «позднего» Л. Витгенштейна как на еще один источник ее «возрождения», пишут об этом специальные книги. Так, критик герменевтической философии позитивист Г. Альберт, обнаруживая много моментов, сближающих герменевтику с лингвистической философией, прежде всего обращает внимание на выдвижение на первый план «некоего априоризма, в котором язык возводится в первостепенный трансцендентальный фактор»¹⁷. Оба этих течения стремятся выявить изначальные структуры мышления именно в языке и через язык. В соот-

¹⁵ Там же, с. 146.

¹⁶ *Jaspers K. Vernunft und Existenz*. Batavia, 1935, S. 96.

¹⁷ *Albert H. Hermeneutik und Realwissenschaft*. — *Sozialtheorie und Sozialpraxis*. Meisenheim am Glan, 1971, S. 45.

ветствии с этими установками не мышление осознает себя в языке, а, наоборот, язык в мышлении находит свое хотя бы частичное выражение. При подобной интерпретации логические категории мышления утрачивают всякое значение.

Здесь налицо опять проявление общего тяготения буржуазных философов к иррационализму, в том числе и в его религиозном виде, попытка изобразить субъективизм и произвольность своих представлений как выражение мудрости, идущей якобы из глубокой религиозной, мифологией освященной древности. А для Витгенштейна характерно и то, что он вообще тяготеет к мистицизму. Это проявляется и в отдельных пассажах раннего «Логико-философского трактата», и в более поздних «Философских исследованиях», и в недавно опубликованных в Оксфорде заметках на разные темы. Религиозные мотивы вовсе не были чужды Витгенштейну.

Специфический герменевтический принцип использования философии как метода для реинтерпретации религиозных догм с целью обоснования религиозной веры оказался роковым для содержания самой религии, ибо философский метод, даже и специально сориентированный на защиту религии, в конечном итоге все-таки производит на нее пагубное действие, с логической неизбежностью разрушает догматы христианского учения. Не удивительно, что, по мере того как протестантская герменевтика апеллировала к различным типам идеалистической философии, в ней все явственнее обнаруживались внутренние противоречия. В этом отношении характерны религиозные анализы Рикера.

По сути дела данная линия эволюции герменевтической философии отражает все более углубляющийся кризис самой религии, которая в своем внутреннем развитии все более заходит в тупик.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ «ОДИССЕЯ» ПОЛЯ РИКЕРА

В современных попытках буржуазных теоретиков придать герменевтике статус философии, а вслед за этим и общей методологии социально-гуманитарных наук активное участие принимает известный французский философ Поль Рикер. Его перу принадлежит около полутора десятка книг и более трехсот статей, так или иначе имеющих отношение к возрождению и модернизации старых герменевтических традиций, восходящих, с одной стороны, к классической филологии и христианской экзегезе, а с другой — к воззрениям основателей «философии жизни» — Фр. Шлейермахера и В. Дильтея. Рикер разрабатывает эти проблемы в русле философии М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, последователем которых он себя считает, «не забывая при этом и Гуссерля»¹. Вместе с тем ему представляется возможным дальнейшее «обновление» их идей в направлении превращения герменевтики в «общую методологию» исследования социальной жизни, человека и его истории². Такие возможности он усматривает в преодолении «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, а в известной мере и Гадамера, закрывающей выход в область «эпистемологии понимания».

Герменевтика Рикера формировалась и развивается в тесной связи с той эволюцией, которую претерпевает буржуазная философская и социально-политическая мысль с середины 30-х годов по настоящее время. Следуя ее извилистым путем, последняя стала своеобразной «одиссеей», очень часто оказывающейся в узких щелях между на первый взгляд абсолютно несовместимыми ме-

¹ Ricoeur P. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge, 1981, p. 101.

² См. там же, с. 101—130.

тодами и доктринами: между Сциллой экзистенциальной феноменологии и Харибдой структурализма; абсолютного трансцендентализма и фрейдизма; «методологизма» Дильтея и Гуссерля и «онтологизма» Хайдеггера и Гадамера и, наконец, между разработкой «на континенте» языка «говорящего субъекта», «феноменологии» его речи, с одной стороны, и английской позитивистской философией языка как «объективированного» предмета анализа—с другой. Герменевтика мыслится Рикером как возможное средство для преодоления этих «дилемм» и для достижения определенной степени единства социально-гуманитарных наук.

Другой характерной чертой герменевтики французского философа выступает ее тесная связь с феноменологией религии и религиозной экзегетикой. В известной мере его философская герменевтика воспринимается феноменологами религии как расширение области применения последних. Сам Рикер рассматривает ее в качестве попытки «прививки» (*greffage*) или тесной увязки феноменологии религии с современной философией в целях выведения первой на широкую арену философской мысли.

И наконец, разработку проблем герменевтики Рикер тесно связывает, особенно на первых порах, с главными вопросами своих исследований—«философией воли», которая должна в конечном счете привести его к пресловутой «творческой воле».

Под непосредственным влиянием французского религиозного экзистенциалиста Г. Марселя Рикер во время второй мировой войны вместе с М. Дюфренном изучает немецкую философию, в особенности К. Ясперса, М. Хайдеггера и Э. Гуссерля. В 1947 г. вместе с Дюфренном издает книгу о Ясперсе, а затем и свою работу о Марселе и Ясперсе³. В это же время он переводит «Логические идеи (I)» Гуссерля и издает их вместе со своими комментариями⁴. Последняя работа вместе со статьями Рикера о феноменологии Гуссерля вошла в английское издание 1967 г.⁵

³ *Dufrenne M., Ricoeur P.* Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947; *Ricoeur P.* Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris, 1948.

⁴ *Idées directrices pour une phénoménologie.* Paris, 1950.

⁵ *Ricoeur P.* Husserl: An Analysis of His Phenomenology. Evanston, 1967.

Характерная для начала его философского пути близость к экзистенциализму сменяется впоследствии известным (но так и не ставшим окончательным) дистанцированием от него, в особенности от атеистического экзистенциализма Ж. П. Сартра, с которым анонимно полемизирует вся философия Рикера. Что касается религиозного экзистенциализма (Марселя, в частности), то его положения становятся, особенно на первых порах, существенными компонентами системы воззрений Рикера. Последнего как переводчика «Идей» Гуссерля не устраивает в философии Марселя в основном нестрогость метода и апология фрагментарности и аморфности. Однако он принимает основные положения Марселя о «таинстве бытия», о религиозном опыте, о единстве духа и тела как «воплощенном бытии»⁶. Он высоко ценит «позднего» Гуссерля, но считает, что его взгляды должны быть опосредованы, во-первых, анализом проблемы в рамках феноменологии «раннего» Гуссерля и, во-вторых, учетом «более сложной диалектики» свободы и необходимости.

В чем же причина этого стремления к большей «диалектизации» подхода к онтологии человеческого бытия? В феноменологии религии Рикера интересует анализ «вины» и «греха» в рамках «религиозного опыта». В экзистенциальной философии эта проблема рассматривалась в качестве категории «бытия» в терминах отчуждения, неаутентичности человеческого существования (Сартр и Хайдеггер), «пограничных ситуаций» (Ясперс) или «отчаяния» (Марсель). Но в экзистенциализме, считает Рикер, человек оказывается вне пределов возможности исправления, «спасения» и «прощения»⁷, а заодно и вообще вне пределов забот христианского милосердия. Именно это и не устраивает Рикера, активного участника разработки доктрины французского персонализма в рамках так называемого католического модернизма⁸.

В первом томе «Философии воли»⁹ Рикер предпринимает «феноменологическое» описание основных волевых

⁶ См.: Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970, с. 232—240.

⁷ *Philosophy Today* (Evanston), 1973, vol. 17, N 2/4, p. 89.

⁸ См. об этом: Современная буржуазная философия и религия. М., 1977, с. 223—236.

⁹ *Ricoeur P. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, 1950.

актов субъекта — решения (или «проекта»), действия (или движения), восприимчивости воли к необходимости — в рамках его духовно-телесного единства. Рикер проводит принцип взаимодействия произвольного и непроизвольного при описании воли, и этот подход резко противопоставляется им в духе феноменологической традиции научному, каузальному объяснению, а также «наивному реализму», или естественной установке сознания.

Претендуя на раскрытие творческой активности сознания, феноменология сводит ее к движению от субъекта к потенциальному объекту. Характерное же для «натурализма» или «объективизма» якобы лишь обратное движение объявляется дурным «объективирующим» мышлением, вытекающим якобы из «раздвоенности» субъектно-объектного отношения. Кант в попытках преодоления этой раздвоенности попытался достичь единства в «объекте», Гуссерль — в трансцендентальном единстве субъекта, Рикер же — в духовно-телесном единстве в виде обоюдного взаимодействия произвольного и непроизвольного. Волевые акты исследуются им как осуществление свободы, которая в то же время «восприимчива» к необходимости: непроизвольное определяет ее мотивы, способности, границы. Если непроизвольное может быть само по себе лишено смысла, оно все же доступно пониманию в силу обоюдного соотношения с произвольным. На этой стадии именно в произвольном и в сфере сознательного в целом Рикер локализует источник смысла в отличие от более позднего периода, когда его попытки «сочленения» герменевтики с фрейдизмом потребуют локализации истоков смысла в бессознательном.

Рикер ссыался на соединение произвольного и непроизвольного в «духовно-телесном единстве», и это казалось реалистическим подходом. Но ничего подлинно реалистического здесь не было. Налицо крайняя хрупкость единства, его неустойчивость и зыбкость. Исходный исток «трещины», «срыва», по Рикеру, кроется в структурах человеческой воли. Их полное единство не реальность, а только эсхатологическая надежда, с высоты которой возможен-де охват «драматического дуализма» человеческого существования именно как его «структурного» несовершенства.

Раздвоенность или разорванность «онтологии челове-

ка», по мнению Рикера, преодолевается в бесконечном процессе движения к «примиренной онтологии», конечному, но недостижимому пункту «эсхатологической надежды».

Понятие «эсхатологическая надежда» занимает важное место в философии Рикера. Его контуры, содержание и назначение весьма четко просматриваются уже в ранних работах философа, в особенности в сборнике статей «Истина и история»¹⁰. Суть «эсхатологической надежды» он выражает в понятиях «вопреки», «в противовес», «несмотря» и т. д.: вопреки конечности и предельности человека все же есть трансценденция, вопреки «греховности» — прощение, вопреки несправедливости и злу — «судный день», которого «еще нет», но который настанет в бесконечно откладываемом будущем. Вера в наступление этого «судного дня» (т. е. «примиренной онтологии» человека), который, как признает сам Рикер, никогда не настанет, и есть «эсхатологическая надежда», которую он выдвигает в противовес «догматизации» или завершенности истории в абсолютном духе Гегеля.

В этом плане французский философ и противопоставляет свой «христианский гуманизм» «богоборческому» гуманизму атеистического экзистенциализма, а также ницшеанскому псевдоатеизму: «человек — всего-навсего человек», а не «слишком человек» (как у Ницше); его свобода — «всего-навсего человеческая свобода», а не «божественная» или хотя бы бесконечная и неограниченная, но «несчастливая», как у Ж. П. Сартра.

Тем самым критика Рикером действительно уязвимых положений экзистенциализма и экзистенциальной феноменологии, непосредственно выводящих все «невозгоды» человека из конечности его природы, из проводимой ими абсолютизации свободы в противоположность необходимости («обреченность человека на свободу»), лишь усугубляет посылки пессимизма и толкает в сторону религии. Философ пытается выявить некую изначальную «трещину» в структуре человеческой воли. В «диспропорциональности» структур воли человека, собственно, и усматриваются истоки зла и его неискоренимость; возможность облегчения человеческой участи видится лишь в русле эсхатологической надежды и хри-

¹⁰ Ricoeur P. Histoire et vérité. Paris, 1955.

стианского милосердия, ведь человек-де не только автор зла, но и его жертва.

Таковы основные мотивы «философии воли», и в ее свете становится ясным назначение феноменологической герменевтики самого Рикера. Из трех его книг «Философии воли» первые две целиком посвящены «структурным диспропорциям» человека. Отсюда и упрек Рикера в адрес экзистенциальной феноменологии вообще, и экзистенциализма в частности, которые, по его мнению, сразу начинают с «жизненного мира» «позднего» Гуссерля и тем самым слишком «онтологизируют» его. В противоположность этому Рикер предложил анализ воли в рамках ранней феноменологии Гуссерля. Однако и последняя не удовлетворила Рикера, и он подверг ее ряду модификаций.

В концепции Гуссерля источником смысла выступало преимущественно сознание теоретическое, хотя интенциональным рассматривалось все сознание; аффективные и волевые измерения человека укоренены в таких сознательных актах, как восприятия и представления. У Рикера же в качестве первичных выступают аффективные и волевые измерения, которые и являются, по его мнению, источником смысла. Рикер объявил ставку Гуссерля на теоретическое сознание логицизмом, или логистическим предрассудком. У волюнтариста Рикера, как он сам заявил, налицо приоритет «Я могу» перед «Я вижу»¹¹. Он так же, как и Хайдеггер, не принял при этом трансцендентальной редукции Гуссерля, ведущей к чистому «Я», и остановился на одной только феноменологической.

Стратегия французского философа состояла в поиске путей преодоления крайностей, с одной стороны, так называемого натурализма, в том числе и в позитивистском варианте, а с другой — крайнего субъективного идеализма. Эти поиски выхода из тупиков современного идеализма были предприняты с позиции религиозной философии, а конкретнее — феноменологии религии. Как бы то ни было, они свидетельствуют о современном состоянии буржуазной идеалистической философии. Если прежде теология вынуждена была заниматься философией, дабы обезопасить себя от опасного для нее псевдобога философских систем деизма, пантеизма и т. п.,

¹¹ Ricoeur P. Le volontaire et involontaire, p. 7.

то современная теология нередко предлагает свои услуги философскому идеализму, дабы последний помог ей выбраться из кризиса.

Речь идет теперь и о «посредничестве» религии в конфронтации между феноменологией, обосновывающей очевидность и достоверность наших знаний в рамках внутреннего, субъективного опыта, и «объективизмом», который путем каузального объяснения обосновывает свою теорию очевидности и достоверности знаний в рамках субъектно-объектных отношений, а в одном из вариантов склоняется к материализму. Рикер считает, и не без основания, что трансцендентальная феноменология в попытках преодоления «наивного реализма» легко скатывается к солипсизму, который философ называет «патологией субъективизма». Он предлагает поэтому феноменологически другую, «более достойную участь», возможную лишь через преодоление феноменологией собственной «наивности», трансцендентального субъективизма.

В качестве программной задачи своей «философии воли» Рикер объявляет намерение вслед за первой, феноменологической «революцией», вырвавшей субъекта из анонимности объективизма, совершить второй, такой же «революционный переворот», способный якобы «вырвать» субъекта на этот раз из трансцендентального солипсизма, не допуская, однако, возврата «к закономерностям объекта»¹². Но это мнимые «революция» и «революционный переворот»: Рикер остается в рамках субъективного идеализма, и уже заранее скажем, что все его искания завершатся, с одной стороны, еще одним вариантом «философии жизни», а с другой — очередным приспособлением фрейдизма к нуждам французского религиозного спиритуализма, восходящего к М. де Бирану и нашедшего свое более полное развитие в философской системе современника Рикера, религиозного философа Ж. Набера.

Преодоление трансцендентального солипсизма, которое не привело бы обратно к «объективизму», должно исходить, по мнению Рикера, из «деструкции» субъективизма, осуществляемой «в диалоге» с объективными науками о человеке¹³. Необходимо извлечь из наук им-

¹² Ricoeur P. Husserl: An Analysis of His Phenomenology, p. 32.

¹³ См. там же, с. 219.

плицитную феноменологию путем так называемой диагностики, или опосредованного их прочтения. Это опосредованное постижение имплицитной феноменологии в науках о человеке и есть так называемая латентная герменевтика Рикера, т. е. интерпретация этих наук с позиций «философии смысла», или феноменологии. Тем самым на понимаемую таким образом герменевтику Рикер возложил задачу «наведения мостов» между трансцендентализмом и «натурализмом». К этой пресловутой «диагностике» он в первой книге «Философии воли» прибегает весьма часто.

При описании взаимодействия произвольного и непроизвольного как соотносящихся друг с другом моментов внутренний опыт достигает таких пределов, когда граница между субъективным (произвольным) и непроизвольным (субъективной телесностью) размывается, становится неопределенной, амбивалентной. Феноменология в таких случаях и прибегает к услугам «натурализма», рассматривающего субъективную телесность в качестве объекта среди прочих объектов, вне духовно-телесного единства. Экзистенциальная феноменология в таких случаях ограничивала себя предметами внутреннего опыта и не выходила за его границы. Указанные пределы внутреннего опыта выступают теперь у Рикера границами и пределами возможностей самого субъекта, его характера, бессознательного, его биологической жизни.

В изучении последних моментов Рикер «доверяется», как он говорит, «натурализму»: бихевиоризму, эмпирической психологии, генетической биологии, вообще всем наукам, занятым исследованием человеческой телесности, «низводящим» ее до уровня «объекта среди других объектов». Но налицо конфликт между телесным и субъективным подходами, его и должна регулировать герменевтика¹⁴. Непроизвольное осмысливается вначале феноменологически; при подходе же к аморфной, неопределенной, амбивалентной границе, где собственно субъективный опыт уже невозможен, можно апеллировать к объективным наукам и использовать их результаты в качестве симптомов для субъективного опыта. Подобно тому как врач соотносит с объективными ана-

¹⁴ В последующих работах оба подхода будут квалифицированы Рикером как «телеология» и «археология» субъекта, которые нелегко совместить.

литическими данными субъективные жалобы больного, феноменолог, в обратном порядке, может соотносить объективные данные наук с возможным субъективным опытом, использовать их как симптомы, или «индексы», для такого опыта. «Индексы» должны помочь феноменологическому опыту оперировать в смутной области перехода от духовно-телесного к телесному как таковому. В лучшем случае они могут стать эквивалентами, подлежащими феноменологической интериоризации.

Кроме этих весьма абстрактных констатаций и рассуждений, латентная герменевтика периода «философии воли» у Рикера ничего не содержит. Главной задачей философа в 50—60-х годах была все же не латентная герменевтика как посредник между трансцендентализмом и «объективизмом», а решение других проблем «философии воли»: подключение христианской интерпретации проблемы злой воли (неизбежности впадения человека в ошибку или вину) к широкому контексту светской философии, «нейтрализация» «атеистического» экзистенциализма, связывающего эти измерения человеческого существования с его конечностью, исключающей божественную трансценденцию.

Подвергнув редукции зло (или вину) и трансценденцию, а заодно и все каузальные «натуралистические» теории воли, Рикер хотел бы иметь дело с такой изначальной структурой воли (и человека в целом), напоминающей как бы нейтральную клавиатуру, на которой с одинаковым успехом могла бы играть злая или добрая воля. Успех первой из них обеспечен, по мнению Рикера, фундаментальными диспропорциями человека, разбору которых посвящена вторая книга «Философии воли»¹⁵. Но здесь мы найдем лишь продолжение странствий буржуазного философа между разными вариациями на тему субъективного идеализма.

Как и следовало ожидать, для преодоления диспропорциональности в человеке, взятом вне социального контекста, и структурная феноменология, и трансцендентальная, или чистая, рефлексия оказались недостаточными. Затем Рикер стал искать «полноту» человеческого опыта не в конкретной истории, а в дорефлексивных символах и мифах. «Символ зла»¹⁶ — третья

¹⁵ Ricoeur P. L'Homme faillible. Paris, 1960.

¹⁶ Ricoeur P. Le symbolisme du mal. Paris, 1960.

книга «Философия воли» Рикера посвящена «герменевтическому осмыслению» этого опыта.

Таким образом, выход французского философа на следующую, вторую версию его герменевтики был продиктован поисками решения проблем «философии воли». В таком подчиненном качестве герменевтика Рикера прямо еще не претендовала на статус «универсального метода» социально-гуманитарных наук, хотя намеки на подобные претензии уже содержатся в попытках абсолютизации символического измерения человеческого бытия.

«Герменевтика символов» выступает как интерпретация или постижение их «подлинного» смысла через прямой, буквальный смысл. Структурная феноменология и чистая, трансцендентальная рефлексия должны уступать здесь место так называемой конкретной рефлексии, т. е. движению к смыслу в обход непосредственных, или буквальных, смыслов той непосредственной очевидности и достоверности трансцендентального сознания, на которую уповала философская традиция от Декарта до Гуссерля. По мнению Рикера, герменевтика символов должна быть направлена именно на разрушение этой традиции. К этому философскому контексту он подключил и мотивы религиозной экзегезы, считавшей, что потаенный духовный или религиозный смысл передается религиозным текстом не непосредственно, а через слой буквальных или исторических смыслов. К ней он присоединяет также ницшеанскую интерпретацию ценностей как выражений силы или слабости «воли к власти» и в особенности психоанализ, оказавший впоследствии столь существенное влияние на философию Рикера.

Символ, согласно концепции Рикера, — это любая структура значения, в которой прямой, первичный, буквальный смысл отсылает к другому смыслу, косвенному, вторичному, фигуральному, постигаемому только через посредство первого. Область выражений с двойным смыслом и есть «поле» герменевтики, и суть интерпретации заключается в работе по выявлению, дешифровке, «чтению» скрытого смысла в явном, в обнаружении второго смыслового уровня¹⁷.

Наряду с семантикой двойного смысла у символов

¹⁷ Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics. Evanston, 1972, p. 7.

«обнаруживается» и «эсхатологическая» черта. В религиозной мифологии, например, один миф («вины») отсылает к другому мифу («спасения»), который выступает как бы обратной стороной первого. Поэтому к смутности, непрозрачности (*opacité*) семантики символа добавляется, по Рикеру, его функция, структурирующая мифы, и своеобразная система референций, требующая соответствующей, своей интерпретации. Но окончательная «рационализация», или их демифологизация, невозможна.

Для «католического модернизма» и связанной с ним феноменологии религии — это важная «зацепка»; демифологизация религиозных мифов была вызвана потребностью приспособления религии к современному веку, когда вера в мифы выглядит уже анахронизмом. Как признает один из комментаторов Рикера, «главный мотив современного опыта — это секуляризация, означающая отход современного человека от религиозной веры, откуда и трудность сохранения мифов и символов в контексте секуляризаций...». Связанная с этим демифологизация «не оставляет места» для символично-мифологического опыта¹⁸.

Рикер считает, что проводимая до конца последовательная «рационализация» мифов перерастает в свою противоположность — в десакрализацию их остатков. Концепция «двойного смысла» как бы восстанавливает мифы в своих правах как резервуар религиозного опыта, истолковываемый в качестве неотъемлемого измерения человеческой мысли. Религиозная герменевтика Рикера обыгрывает здесь реальную проблему: идеалистическая рационализация мифов не в состоянии свести их к позитивистски понимаемым познавательным элементам, а к иным элементам, помимо «примитивной» науки, в поисках реальности идеализм прийти не может. Герменевтическое противопоставление «объяснения» и «понимания» приводит именно к такому результату.

Рикер усматривает, однако, в мифах нечто большее: все, что философ может высказать в ясных терминах, уже было сказано, по его словам, «предфилософски», на «полном» языке символов и мифов, в котором будто бы была отражена целостность человека в его опыте. Более

¹⁸ *Rasmussen D. M. Mythic-Symbolic Language and philosophical Anthropology. The Hague, 1971, p. 22—23.*

того, богатство смыслов в «предпонимании» человеком самого себя на уровне символов и мифов не поддается рефлексивному постижению, но это «богатство»-де налицо. Здесь французский философ повторяет известные положения феноменологии религии, в особенности воззрения на этот счет Мирчи Элиаде. В этой связи Рикер старательно проводит различие между символом и знаком: все символы содержат в себе элементы знака, тогда как знак еще не является символом. Только последний обладает двойной интенциональностью: в нем кроме буквального смысла содержится и собственно символический, отсылающий к сакральному, трансценденции¹⁹. Подобная логика рассмотрения проблемы приводит к очень старой и давно обветшавшей идее: внутренний смысл «таинственных символов» открывается лишь «божественным откровением». И это выдается за последнее слово философствования!

Необходимость «отдаваться без остатка» во власть символов и мифов, по логике католического модернизма и персонализма, происходит якобы из всего характера современной культуры, из господства в ней, по утверждению Рикера, религиозного скептицизма. Прогресс истории, заявляет он, «удаляет нас от полноты символов. Это забвение и движет нашим стремлением восстановить целостность языка: в тот самый век, когда наш язык становится все более точным, однозначным и техническим, податливым ко все большей формализации в так называемой символической логике, именно в этот век мы хотели бы снова вернуться к полноте языка»²⁰.

Тот же самый век, который «опустошает» язык, вырабатывает, уверяет Рикер, и средства возрождения его полноты в лице «экзегетики, феноменологии, психоанализа, философии языка» и т. д.²¹ Это «возрождение» прокламируется Рикером, во-первых, под знаком восстановления многообразия символов великих культур прошлого и, во-вторых, под флагом претензий остаться в рамках рационалистических традиций философии: «со своей стороны я ни в малейшей степени не покидаю рацио-

¹⁹ *Eliade M. Patterns in Comparative Religion. Cleveland, 1963, p. XIII.*

²⁰ *Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics, p. 288.*

²¹ См. там же, с. 288.

налистическую традицию, которая воодушевляет философию со времен греков»²².

Но о каком же рационализме может идти речь в иррациональной мешанине Рикера, в которой он сулит «счастлиную и редкую возможность в рамках одной и той же философии удержать обилие значений и загадок, сохраняя при этом строгость фигур»²³ мышления? Рационализму нет места там, где персонализм с помощью герменевтики соединен с различной религиозной и светской философией, феноменологией, психоанализом и «философией обыденного языка» ради возрождения «традиционной» веры и ее приспособления к условиям XX в.

И здесь у Рикера возник свой вариант «герменевтического круга»: чтобы произошло вовлечение экзегета в атмосферу смысла, который он хочет для себя извлечь, ему нужна вера в истинность смысла до того, как этот смысл будет постигнут; с другой стороны, можно верить только через понимание того, во что, собственно, верить. Надо верить, чтобы понимать, и понимать, чтобы верить. В этом круге и движется Рикер, прокламируя еще один из вариантов «открытого» (также и для неверующих) христианства, на который делают ныне ставку и французские персоналисты.

Чрезвычайно далека от рационализма конструкция Рикера, в которой он развивает свою герменевтику зла²⁴, где он оперирует понятиями «вины» или «греха», а затем «прощения» или «спасения» и сулит движение к последнему в русле бесконечно далекой «эсхатологической надежды»²⁵. И это, пожалуй, все, что противопоставляет он великим системам мировой философии, правда большей частью идеалистическим, но все-таки в своей немалой части тяготевшим к рационализму.

На этой стадии эволюции Рикера явно прослеживается его стремление как можно прочнее «привить» проблематику религии к светской буржуазной философии.

²² Там же, с. 296.

²³ Там же.

²⁴ «Герменевтика зла является особой областью общей интерпретации религиозных символов и в качестве наиболее значительной области может рассматриваться как источник самой герменевтической проблемы вообще» (*Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*, p. 307).

²⁵ См. там же, с. 306.

фии, используя зигзаги и тупики различных ее антропоцентрических и сциентистских вариантов. Результат «прививки» должен придать современной буржуазной философии «по ту сторону ее плюрализма» определенную целостность. Одновременно Рикер надеялся преодолеть тупики и самой герменевтики, наметившиеся в концепциях Шлейермахера, Дильтея, Хайдеггера и Гадамера. Однако и здесь получилось движение по кругу: от «методологизма» Дильтея к «фундаментальному онтологизму» Хайдеггера и обратно и так без конца.

Вначале Рикер противопоставил точку зрения феноменологии религии истолкованию религии во фрейдизме. Феноменологическое описание религиозной веры соотносит ее через интенцию культа и ритуалов с «объектом». Хайдеггерово бытие, обращенное к человеку через слово, оказалось у герменевтика-персоналиста Рикера сакрализовано, привязано к «божественной трансценденции». И Рикер стал при этом усиленно использовать герменевтический анализ повседневного языка: его богатство соблазнительно, его живость выгодно противостоит сухости терминологии логического позитивизма, он значительно насыщен религиозными предрассудками. Ориентация на обыденный язык в герменевтической кухне учитывает и то, что многим людям опротивели глубоко погружившийся в бездну идеологической инфляции язык буржуазных средств массовой информации, а также инструментализации и формализации языка в отвлеченных науках эпохи НТР. Однако тоску по человеческим смыслам в языке Рикер выдает за тоску по символам именно в его, Рикера, понимании²⁶.

Психоанализ в противовес герменевтике осмысливает религию не как объект в феноменологическом ракурсе, т. е. как «объект интенциональности», а как функцию; «полноте» символов он противопоставляет иллюзию, а «вспоминанию сакрального» — его безжалостную демистификацию, а значит, заявляет Рикер, невольно сам же возвращает к репрессивному, ранее вытесненному. Герменевтика созвучна платоновскому «вспоминанию» идеального мира, Фрейд же в своей «метапсихологии» также дешифрует своего рода воспоминания, но это лишь мрачные страсти древней драмы человека тысячелетней архаики. При всей противоположности данных

²⁶ Ricoeur P. De l'interpretation. Essai sur Freud. Paris, 1965, p. 40.

интерпретаций, признает Рикер, они все же имеют и общее — прибегают к символам, носителям двух измерений, или двойного смысла. Решение конфликта между этими двумя типами интерпретаций Рикер стал усматривать в «диалектике телеологии и археологии» субъекта, а также в эклектическом сочетании объективного идеализма с элементами «философии языка».

В «археологии» субъект оказывается зависимым от стихии желаний, выступающих по отношению к нему в своей глубинной основе как *aghe*, желание желания. Это то, что иррационально в аффектах и непереводаемо на «язык» представления, бессознательно. Заслугу Фрейда Рикер усматривает в обнаружении им невозможности непосредственного постижения связи желания и представления: «дорефлексивное бессильно рефлексировать»²⁷. В итоге у Рикера иррационализм снова берет верх: истина остается в интерференции желания и телеологии (интенции) лишь бесконечной надеждой, а наше сознание — «неустранимо идеологичным, то есть ложным»²⁸. Таким оказался результат «регрессивного марша» к желанию. Что касается «телеологии субъекта», то она, по Рикеру, также «децентрирует» сознание, а их взаимодействие приносит неустранимую неясность.

Анализируя функцию символов в сновидениях, мечтах, с одной стороны, и объектах культуры — с другой, Рикер приходит к выводу, что их функции выступают в виде двух крайностей: они призваны и скрывать (искажать), и открывать (обнаруживать). В рамках этой функциональной двойственности в объектах культуры доминирует последнее. И Рикер пытается «обнаружить» единство между воззрениями... Маркса, Ницше и Фрейда. Общим для них французский философ считает борьбу за развенчание иллюзий самосознания. В результате **этого сознание смысла и смысл сознания перестали совпадать**²⁹; понимание впервые стало герменевтичным³⁰. Все три мыслителя, утверждает Рикер, создали науку опосредованного постижения смысла, несводимого к непосредственному его осознанию. В общем итоге «метод декодификации совпал с «бессознательной» работой ко-

²⁷ См. там же, с. 441.

²⁸ См. там же, с. 489—493.

²⁹ *Ricoeur P.* The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics, p. 148.

³⁰ См. там же, с. 149.

дификации, которую они приписывают воле к власти, общественному бытию или психическому бессознательному»³¹.

Попытка Рикера отождествить неотождествимое — бескрайний волюнтаризм Ницше и иррационализм инстинктов Фрейда с историческим материализмом Маркса явно вздорна. Но, по Рикеру, соединение возможно, если «мы перестанем уделять слишком много внимания их различию... Маркса еще связывают с марксистским экономизмом и абсурдной теорией сознания как отражения, тогда как Ницше ассоциируется если не с апологией насилия, то с биологизмом, а Фрейд — с психологизмом и упрощенным пансексуализмом»³². Итак, Рикер требует «лишь», чтобы марксисты отказались от социального детерминизма и теории отражения, ницшеанцы перестали акцентировать значение «воли к власти», а фрейдисты — придерживаться «наивного реализма» самого Фрейда. Вдобавок рекомендует марксистам заняться «диалектикой» археологии и телеологии субъекта, после чего непримиримые мировоззренческие противоположности, как по мановению руки, будто бы исчезнут. Легкая рука у г-на Рикера, что и говорить! Осталось только заявить, что Маркс был... учеником Шлейермахера, и Рикер окажется у кульминации желаемого в своих субъективистских историко-философских параллелях, направленных на то, чтобы представить всю историю философии как предысторию новейшей герменевтики.

«Археология» и «телеология» находят, по Рикеру, завершение в его эсхатологии, которую он противопоставляет «абсолютному знанию» Гегеля и всякому догматизму. А содержанием «эсхатологии надежды» и ее недостижимым горизонтом выступает сакральное. Рикер упрекает Ницше и Фрейда за то, что они скептически отнеслись к религии. Однако их «скептицизм», по словам Рикера, в роли «герменевтики подозрения», подрывая религию, расчищает путь к подлинной вере через символы³³.

Таков в общих чертах процесс «интеграции» Рикером психоанализа в герменевтику, а через нее и в религию. Ныне сама религия заинтересована в ассимиляции фрейдизма, используя его и пессимистические выводы о «че-

³¹ См. там же, с. 148.

³² См. там же, с. 119.

³³ См. там же, с. 440—457.

ловеческой природе», так что Рикер выступил в унисон с «модой»³⁴.

Наряду с влиянием психоанализа, ставшего неотъемлемым компонентом герменевтики Рикера, существенное воздействие оказали на него также и воззрения французского философа-неоспиритуалиста Ж. Набера. Последователь французского воинствующего спиритуалиста и иррационалиста волюнтаристского толка Мен де Бирана Ж. Набер в противовес картезианскому критерию сомневающегося сознания как исходной точки познания делает акцент на решающем значении такой «внутренней рефлексии», через которую постигаются в одно и то же время мышление и акты творчества. В ключе антиинтеллектуализма воля, усилие выступают у Набера на первый план. Вместо движения от мышления к бытию в субъектно-объектном отношении предпочтение отдается непосредственному отношению между актами существования субъекта и актами, через которые он познает только себя. Переиздававшиеся в 60—70-е годы основные работы Набера³⁵ снабжены предисловиями Рикера, в которых он выражает признательность Наберу за «благотворное влияние» на его, Рикера, философию.

Согласно Наберу, рефлексия является интерпретацией. В итоге «классический» постулат субъективного идеализма «быть значит быть воспринимаемым» получает другое звучание: «быть значит быть интерпретируемым». Между «Я» непосредственного сознания и смыслом «Я» встает целая сфера знаков и значений, и самопонимание «Я» всегда, по Наберу, опосредовано ими.

Рикер опирается на концепцию Набера о связи между желанием и знаками, в которых оно выражается, о неотделимости понимания от интерпретирующего самопонимания. Но неоспиритуализм Набера Рикер «подкрепляет» положениями психоанализа, созвучными «философии жизни»³⁶. При этом Рикер смотрит на мотивы как на знаки и значения волевых начинаний. Их непосредственно интуитивно не ухватить, и отдавать себе отчет о них можно только по этим знакам. А значения

³⁴ См.: Современная буржуазная философия и религия, с. 131—138.

³⁵ *Nabert J. L'expérience intérieure de la liberté*. Paris, 1929; *Nabert J. Elements pour une éthique*. Paris, 1943; *Nabert J. Essai sur le mal*. Paris, 1955.

³⁶ *Phenomenology of Will and Action*. Pittsburgh, 1967, p. 31.

знаков, согласно Фрейду, «неизбежно» искажены, их надо поэтому дешифровать. Здесь кроются истоки попыток обоснования поворота в разработке Рикером своей герменевтики: это поворот в сторону наук о знаках и значениях, семиологии вообще, структурализма, неопозитивистской «философии обыденного языка» в частности. Герменевтика в таком случае должна включать в себя результаты, методы, предпосылки всех наук, которые пытаются дешифровать и интерпретировать знаки, имеющие отношение к человеку.

Вслед за Набером Рикер считает, что надо оставить надежды на интуицию. «Конкретная рефлексия» постигает «Я» «в «Я мыслю», в зеркале его объектов, его произведений, его действий, наконец»³⁷. Поэтому «конкретная рефлексия» есть постижение, или усвоение (*appropriation*), смысла нашего бытия, самоинтерпретация: «присвоение» заново себя самого путем восстановления того, что забыто или утрачено, уже объективировано в действиях и продуктах деятельности.

Таковы плоскости пересечения «философии воли», гуссерлевской и экзистенциальной феноменологии, трансцендентальной и «конкретной рефлексии», «рефлексивного метода» Набера и фрейдизма. Результатом этого пересечения и стала концепция герменевтики Рикера как теории интерпретации символов или «выражений с двойным смыслом». При этом в 60-х годах наметился, как мы уже сказали, еще один поворот в эволюции философии Рикера вообще и его герменевтики в особенности, состоящий в обращении к концепциям языка, претендующий на научность семиологии, структурализма, «философии обыденного языка». В итоге возникла новая концепция герменевтики, так называемая теория текста. С поворотом к попыткам использования результатов, методов и предпосылок всех этих концепций ради придания своей герменевтике «второго дыхания» Рикер выходит на широкую арену экзистенциально-феноменологического и герменевтического движения как в Западной Европе, так и по ту сторону Атлантики. Не случайно основные его работы этого периода систематизированы в основном в англо-американских изданиях: «Теория интерпретации»³⁸, «Герменевтика и гуманитар-

³⁷ Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur Freud, p. 51.

³⁸ Ricoeur P. Interpretation theory: Discours and the surplus of meaning. Forth Worth. Texas, 1976.

ные науки»³⁹; в эти же годы переведены на английский язык прежние основные работы Рикера: «Конфликт интерпретаций»⁴⁰, «Живая метафора»⁴¹ и др.⁴²

«Обращение к наукам о языке, — пишет Рикер, — это не дело субъективного предпочтения: сегодня оно необходимо для феноменологии, если она хочет выжить»⁴³. Выделяемые им «главные» вопросы феноменологии — вопросы редукции, значения (смысла) и «тайны» субъекта, семиология (наука о знаках). Рикер задался целью выявить заново возможности «сочленения» «феноменологии языка» и семиологии — по сути дела семиологии, ориентированной в явно позитивистском направлении, а также структурализма.

Структуралистская лингвистика исходила, как известно, из: 1) четкого разграничения языка (объекта эмпирической науки) и речи; 2) принципа приоритета синхронии перед диахронией, системы перед историей, структуры перед изменениями, последние сводились лишь к переходу системы от одного состояния к другому; 3) понимания языка как только системы знаков, означающих что-либо лишь в сопоставлении с другими знаками системы; 4) резкой замкнутости этой системы знаков, в силу чего она и становится объектом чисто системного анализа; 5) полного абстрагирования этой системы от ее связей с внешней, объективной реальностью.

Сопоставляя структуралистскую лингвистику с феноменологией, Рикер подчеркивает ограниченность первой, а заодно как бы и «неизбежную» ограниченность всякого естественнонаучного подхода к изучению языка, которая может быть «преодолена»-де только феноменологией. Впрочем, критика Рикером философии структурализма весьма метко через характеристику тех моментов, от которых она полностью абстрагировалась, вскрывает ее антигуманизм, антиисторизм, закрытость структуралистских систем от внешних воздействий и вздорность претензии этой философии на универсальность, пытаясь использовать эту критику в интересах «феноменологии

³⁹ Ricoeur P. *Hermeneutics and the Human Sciences*.

⁴⁰ Ricoeur P. *The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*.

⁴¹ Ricoeur P. *Rule of Metaphor*. London, 1978.

⁴² *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Works*. Boston, 1978; Ricoeur P. *Political and Social Essays*. Athens, 1978.

⁴³ *Social Research*, XXXIV, 1967, p. 14.

речи», страдающей, однако, как мы знаем, собственными субъективно-идеалистическими пороками.

Заметим, что для преодоления «гносеологической смерти» человека, в чем многие, и прежде всего не Рикер, но марксисты, обвиняли структуралистов, а также самоизоляции от внеязыковой реальности не так давно был сострянпан «диалектический» вариант философского структурализма (Л. Гольдман и др.), а структурную лингвистику в последнее время стали интересоваться и языковые единицы более высокого порядка, смысловые, не лишенные референциальных функций. Такая единица должна выражать конкретный опыт субъекта и его связь с внеязыковой реальностью, и этой единицей является предложение или предикативное высказывание.

В этом отношении примечательны исследования крупного французского лингвиста Эмиля Бенвениста⁴⁴. Предложение, согласно его рассуждениям, содержит знаки, но само не является знаком, откуда и вытекает противоположность между сочетаниями знаков на низших уровнях и единицами этого высшего уровня: «фонемы, морфемы, слова (лексемы) могут быть пересчитаны. Их число конечно. Число предложений бесконечно»⁴⁵. Предложение неограниченно варьирует смыслом: «Это сама жизнь языка в действии». С предложением мы покидаем область языка как системы знаков и вступаем в другой мир, мир языка как средства общения, выражением которого является речь. Перед нами два различных мира, хотя и охватывающих одну и ту же реальность, и им соответствуют две разные лингвистики, пути которых, однако, все время пересекаются: «с одной стороны, существует язык как совокупность формальных знаков, выделяемых посредством точных и строгих процедур, распределенных по иерархическим классам, комбинирующихся в структуры и системы, с другой — проявление языка в живом общении»⁴⁶.

Выводы Бенвениста о единстве языка как иерархии уровней по-своему использует Рикер для создания феноменологии речи, легшей в основу его «теории текста». Положения Бенвениста, относящиеся к естественной установке сознания, у Рикера в конечном счете приобре-

⁴⁴ См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 129—140.

⁴⁵ Там же, с. 139.

⁴⁶ Там же.

тают феноменологическое, а значит, идеалистическое звучание: выход языка на «онтологию» допускается Рикером опять лишь через феноменологию, т. е. не на сторону объективного мира, а на сторону его «смысла». А некоторые заслуги естественнонаучного способа изучения языка и сознания неправомерно занесены им в актив феноменологии.

При весьма свободном отношении к гуссерлевской и экзистенциалистской феноменологии Рикер все-таки остался в общем верен трем ее постулатам: принципу редукции, толкованию проблемы смысла (и значения) и феноменологическому пониманию субъекта. Но в итоге «контакта» со структурализмом они получают у Рикера несколько иную интерпретацию. Редукция как бы (именно как бы!) «перестает быть фантастической операцией, которая одним махом переводит нас от естественной установки сознания к феноменологической»⁴⁷. Система знаков, полученная в семиологии путем дистанцирования от внеязыкового мира, т. е. путем гуссерлевской редукции, становится трансцендентальным условием возможности языка. В такой замкнутой системе в результате абстрагирования от значений, да и от субъекта сохраняется в основном только «отрицательный аспект» редукции.

После подобных модификаций феноменологии и структурализма, «релятивизации» одного течения через другое, взаимной «либерализации» исходных принципов каждого из них Рикер приступает к конкретной разработке своей «теории текста». Последняя рассматривается теперь как теория интерпретации, опирающейся на «диалектику объяснения и понимания»⁴⁸. В определение герменевтики включается в качестве составной части процесс «объяснения» в том виде, в каком он был разработан в структурализме. В ходе своего анализа Рикер призывает возвратиться к пониманию языка как «посредника» между мышлением и вещами, но только в рамках феноменологического «ноэтико-ноэзматического», т. е. ментально-интенционального отношения, во-первых, и позитивистской «философии обыденного языка», во-вторых. В последнем случае он предлагает заново

⁴⁷ Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics, p. 257.

⁴⁸ Ricoeur P. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.

посмотреть на язык как «на форму жизни», согласно определению Л. Витгенштейна⁴⁹.

Рикер постарался учесть и «уроки» структурализма, в том числе и сравнительно далекого от специфически философского его варианта, например в серьезных исследованиях Бенвениста. Опираясь именно на последнего, Рикер провел резкое разграничение между семиотикой и семантикой как между двумя науками, соответствующими двум сущностям языка — знака и высказывания (предложения, сообщения, события). «Для меня, — заявляет Рикер, — различие между семантикой и семиотикой является ключом в подходе ко всем проблемам языка»⁵⁰. Эти проблемы Рикер рассматривает через призму: а) семантики как лингвистики предложения, с заимствованием ряда положений Бенвениста; б) феноменологии, заменяющей реальный мир его субъективными смыслами; в) лингвистического позитивизма, т. е. «философии обыденного языка» (Л. Витгенштейн, Г. Райл, Дж. Л. Остин, П. Ф. Стросон и др.), релятивирующей всю реальность в зависимости от актуального способа употребления слов. Именно через семантику речи Рикер надеется снова (в который раз!) выйти «из» языка на «онтологию».

При всей эфемерности как бы скользящего, преходящего, подчас мимолетного характера речевого события, акта речи его идентификация возможна благодаря смыслу, трансцендированию этого акта содержанием предложения. В контексте этих замечаний Рикер заявляет, что всякая речь имеет место именно как «событие» и понимается как «смысл»⁵¹. Понятие речи как события делает возможным переход от семиотики кода к лингвистике общения. Снятие «события» и его переход в «смысл» есть характеристика сути самой речи.

Интерес Рикера, в частности, вызвали случаи утраты текстом своего первоначального адресата, его социально-исторической деконтекстуализации, а также ситуации выхода текста за ограниченные пределы оstenсивных (прямых, указываемых непосредственно) референтов и приобретения им широкого веера неostenсивных (косвенных, свободных) референций. Это некоторые из усло-

⁴⁹ См. там же.

⁵⁰ Там же, с. 8.

⁵¹ См. там же, с. 12.

вий обретения текстом относительной самостоятельности в отношении первоначального выражения его в речи.

«Дистанцирование текста» Рикер называет продуктивным, высоко в отличие от Гадамера ценит его: это, по Рикеру, единственное условие возможности осмысления в наши дни культурных памятников прошлого.

В силу дистанцирования объективный смысл текста существенно отличается от субъективного намерения автора. Поскольку в этом случае возможны различные интерпретации, то предпочтительные истолкования остается устанавливать благодаря догадке или интуитивному пониманию. Но апология интуиции — дело совсем не новое, хотя Рикер и ссылается на механизм обоснования догадок посредством одного из вариантов логики субъективной вероятности⁵².

Следующий момент процесса интерпретации, преодолевающей дистанцирование, соответствует, по Рикеру, отчуждению текста от первоначальных условий диалога, причем за первой, «некритической», «наивной», «поверхностной» интерпретацией (через догадку и интуитивное понимание, обоснованное логикой субъективной вероятности) следует структуралистский этап анализа и свойственный ему вид объяснения, и только вслед за этим следует собственно критическая интерпретация⁵³.

Данная теория интерпретации была задумана Рикером как попытка преодоления крайностей «историцизма» и психологизма «философии жизни» и антиисторизма трансцендентального идеализма на основе взаимной релятивизации, т. е. примирения противоположностей этих учений. Конечным пунктом «диалектики объяснения и понимания» Рикер считает усвоение, а точнее говоря, «присвоение» (appropriation) смысла текста. Рикер толкует это «присвоение» не как возвращение к герменевтике романтизма с ее «психологическим вживанием» в личность автора. Подлежащий присвоению смысл текста понимается им как направление мысли, открываемое данным текстом. Присвоению подлежит целый «возможный мир», будто бы проецируемый и проектируемый референцией текста⁵⁴. Но это уже «философема»

⁵² Ricoeur P. Hermeneutic and Human Sciences, p. 91.

⁵³ Ricoeur P. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, p. 87.

⁵⁴ См. там же, с. 92.

Хайдеггера и в конечном счете — возвращение к его «философии бытия».

«Теория текста» заявила претензию на «преодоление» релятивизма герменевтики в целом. Последняя ставит интерпретацию в зависимость от способностей понимания интерпретатора, читателя, вообще реципиента, а вследствие многообразия и разнообразия последних возникает огромный спектр возможностей, практически бесконечный. Впадение в такой безбрежный релятивизм, присущее всей экзистенциальной герменевтике от Хайдеггера до Гадамера, имеет место и в концепции «предпонимания» Хайдеггера, и в феноменологии религии Бульмана, и в действии ее «герменевтического круга» веры (надо верить, чтобы понимать, и надо понимать, чтобы верить).

Преодолевают ли «теория текста» эти тупиковые ситуации? Отнюдь нет, хотя Рикер еще на первой стадии своей герменевтики ввел с целью выхода из трудностей крайней релятивизации так называемое тройное децентрирование непосредственного сознания: «археологическое», «телеологическое» и «эсхатологическое». Эти три момента нашли соответствующее усиление в его новой теории интерпретации.

Смысл текста не ставится, как считает Рикер, этой теорией в зависимость от прихотей непосредственного сознания читателя, его неконтролируемых капризов или многообразных предрассудков. Присвоению подлежат не прихотливые ментальные интенции другого субъекта, а некий, якобы единый проект возможного «мира», способ «бытия», как-то открываемый неостенсивными референциями текста. Однако эти туманные намеки и обещания Рикера возвращают нас к онтологии «позднего» Хайдеггера, немало смахивающей на суррогат пресловутого божественного откровения.

Определение герменевтики как теории интерпретации текста, а последней — как «диалектики объяснения и понимания» французский философ считает методологически более гибким в отличие от его прежней концепции, жестко связывавшей интерпретацию с двойным смыслом символа.

В теории текста Рикера есть несколько заимствованных им из его семиотических и философских источников или же сформулированных им самим таких положений из области семантики и психологии языка, которые осо-

бых возражений не вызывают, но это и неудивительно, ибо они не носят собственно философского характера. Философские передержки, метафизические и идеалистические утверждения иногда (и даже наиболее часто) выступают у него в неявном виде, их не сразу отделишь от рациональных моментов теории. Но эти передержки есть, и их тоже немало; немало к тому же и явно ложных тезисов. «Теория текста» открывает, по словам Рикера, возможность для решения многих проблем социально-гуманитарных наук, восходящих к традиционным дебатам вокруг места и роли объяснения и понимания в этих науках. Считая «теорию текста» наиболее эффективной герменевтической гносеологией, Рикер выдает ее и за всеобщую гносеологическую модель. Считая вслед за Вебером, что предметом социологии выступает осмысленное действие, Рикер предлагает и ей в качестве всеобщего метода свою «модель текста»⁵⁵, которая должна помочь в обнаружении основных мотивов социальных действий через догадку или интуитивное постижение, затем через переход к объяснению в рамках структурного анализа и, наконец, к достижению уже более глубокого понимания как завершения «герменевтической дуги». Такое объяснение социальных действий резко отличается, по Рикеру, от каузального объяснения. Объяснение в структурализме и позитивистски или феноменологически ориентированной семиологии устанавливает коррелятивные связи, как он утверждает, в духе принципа «обоюдности» описания, который не имеет с каузальной последовательностью якобы ничего общего⁵⁶. Но это превращает само объяснение в ущербную, бессильную манипуляцию, растворенную в поверхностном описании.

Напомним, что уже в XIX в. осознание специфики методологии общественных наук требовало более глубокого, чем прежде, уяснения специфики исторической реальности в отличие от природной. В герменевтике эта проблема нашла отражение лишь в виде стерильной дилеммы «понимания» и «объяснения». Онтологически она приобрела форму противоположности, с одной стороны, «жизни» как носительницы смысла, а с другой — логоса,

⁵⁵ О различных «моделях» в так называемой социологии «понимания» см.: *Ионин Л. Г.* Понимающая социология. Историко-критический анализ. М., 1979.

⁵⁶ *Ricoeur P.* Hermeneutics and Human Sciences, p. 209.

сочленяющего значения смысла. Для того чтобы избежать возвращения к гегелевскому саморазвивающемуся понятию, в противовес «философии духа» возникла «философия жизни» со своими проблемами и трудностями, решением которых занялась феноменология в разных ее вариантах. Хайдеггер придал «философии жизни», как мы уже знаем, вид феноменологической онтологии.

Онтологию Хайдеггера Рикер считает «самоубийственной», поскольку она освободила себя от забот о методе и эпистемологии интерпретации. Эта онтология не только не решает теоретико-познавательных и методологических проблем герменевтики, но лишает ее возможностей контакта и «диалога» с науками, которые этими проблемами занимаются, в том числе со всеми науками о человеке. Тем самым онтология Хайдеггера обрекает герменевтику на самоизоляцию именно в то время, когда успехи конкретных наук «бросают ей один вызов за другим».

На первый взгляд критика Рикера выглядит прогрессивно. Однако это лишь видимость, не более.

Рикер принимает позу защитника идеи контакта философии со всей сферой частнонаучного знания и предлагает свой (первый), отличный от хайдеггеровского способ «прививки» языка к онтологии феноменологизма. Она должна быть созвучной плюрализму современной буржуазной философии, осуществляться, согласно «теории текста», на различных языковых уровнях и происходить, если судить по декларациям Рикера, в контакте с антропологическими науками. Их завершением выступает интерпретация, и в конечном счете при таком подходе «быть» означает «быть интерпретированным».

Усилия Рикера по «преодолению» крайностей онтологической герменевтики Хайдеггера и Гадамера и односторонностей традиционной лингвистической герменевтики напоминают сизифов труд, что в конце концов признал и сам Рикер⁵⁷. Он увидел, что надежной онтологии невозможно построить и с помощью его «теории текста».

Как заявляет ныне Рикер, во второй половине 60-х годов он не отдавал еще себе полного отчета о «реальном измерении» герменевтических проблем и поэтому

⁵⁷ Ricoeur P. The Conflict of Interpretation, p. 24.

сводил их к интерпретации символов. Со второй половины 60-х годов такой подход его уже больше не удовлетворяет, точнее говоря, он оказался недостаточным для осуществления новых задач, вставших перед французским персонализмом в конце 60-х — начале 70-х годов. Еще основатель последнего Э. Мунье, разрабатывая свою теорию в диалоге с атеистическим экзистенциализмом, феноменологией и «философией жизни», стремился объединить их на общей религиозно-идеалистической основе. Рикер возобновляет теперь попытку сведения воедино «расходящихся» способов философствования, существующих в рамках феноменологически-экзистенциальной традиции, с тем чтобы представить их как взаимодополняющие друг друга и в своем единстве обособывающие некое целостное прочтение человека, мира и истории⁵⁸.

«Теория текста» в своей эволюции означает развитие аналогичной тенденции в философских исследованиях Рикера; это бесконечные герменевтические поиски «конвергирующих точек» соприкосновения с течениями, явно выходящими уже за рамки былых экзистенциализма, феноменологии и «философии жизни», выступающими теперь в известном смысле антиподами последних и продолжающими эволюционировать дальше, переходя в иные течения — структурализм, позитивистскую «философию обыденного языка», критическую теорию общества во Франкфуртской школе и т. д. Ныне на смену этим течениям, но в определенной мере частично опираясь на них, пришли соответственно движения «новых философов» и структуралистов Франции, критический рационализм, или научный реализм, социально-психологический постпозитивизм, «научный материализм» и др. Герменевтика Рикера стремится по «крупницам собрать дань» и с этих течений, внедряясь в них с большей или меньшей степенью удачи.

Рикер часто заявляет, что эклектизм есть «карикатура человеческой мысли», что его герменевтику никак нельзя рассматривать как своего рода смесь, состоящую из «трех чашек смысла, двух ложек интерпретаций и щепотки критики ложного сознания»⁵⁹. Он стремится отвести от себя обвинение в эклектизме, видимо, чувст-

⁵⁸ См.: Вдовина И. С. Французский персонализм. М., 1977, с. 119.

⁵⁹ Thompson J. B. Critical Hermeneutics. Cambridge, 1982, p. 4.

вужа, что оно не безосновательно. Конечно, Рикер стремится все, что использует от других, сделать «подчиненными моментами» феноменологии религии. Так оно, пожалуй, и есть. Вообще все идеалистические и позитивистские построения имеют между собой немало общего. И все же эклектика с ее бесполезным многословием налицо. Но беспомощность маскируется. На поверхность выступает, казалось бы, безнаказанный, а то как бы и наслаждающийся сам собой и сам себя культивирующий, превращающий зло в добродетель эклектизм, спекулирующий на содержании главных направлений и аспектов позднебуржуазного мышления: мнимые противоположности и реальные взаимодополняющие друг друга параметры позитивизма и «философии жизни» воспроизводятся во всех попытках Рикерова «синтеза»⁶⁰. «Позитивизм, — пишет философ, — может быть «исправлен» (или соединен) только с «философией жизни» (и наоборот)»⁶¹. В этих «исправлениях» иррационализм, как правило, берет верх над псевдорационализмом.

Антиинтеллектуализм подобных комбинаций приводит к тому, что различные течения в позднебуржуазной философии все более активно обмениваются шаблонными схемами, сложившимися в рамках какого-либо одного из них⁶². Герменевтика в этих «обменах» стала играть, как показывает пример деятельности Рикера, роль содействующего орудия.

На самом деле «философия жизни» (ныне ее надлежит брать в очень широких рамках) черпает аргументы в пользу тезиса об абсолютной релятивности знания, не в последнюю очередь из позитивистского объяснения гносеологического кризиса научного познания на Западе. В свою очередь новейший и весьма расплывчатый позитивизм, не без содействия со стороны Рикера, прибегает к аргументам «философии жизни» для преодоления своих тупиков, апеллируя к иррациональной субъективности. Что касается, например, критического рацио-

⁶⁰ См. об этом: Геде А. Философия кризиса. М., 1978; Нарский И. С. Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М., 1983, с. 3—29; его же. Новейшие течения буржуазной философии (Критический анализ). М., 1982, с. 11.

⁶¹ Геде А. Философия кризиса, с. 19.

⁶² См.: Нарский И. С., Шевченко В. Н. На VIII Всемирном философском конгрессе. — Философские науки, 1984, № 3, с. 156.

нализма Поппера, то он при всех своих «рационалистических» заверениях построен на иррациональной вере⁶³. В таких «конвергирующих» тенденциях и черпает свой «синтезирующий», «объединительный» пафос герменевтика.

Претензии французского герменевтика Рикера на универсальность вылились в ходе эволюции его взглядов в различные попытки образования эклектической амальгамы различных направлений современной буржуазной философии под эгидой религиозной веры, или, как ныне выражаются сторонники Рикера, «посткритического фидеизма». Итог говорит сам за себя.

⁶³ *Popper K. Conjectures and Refutations. London, 1963, p. 357.*

Л. Я. Куркина

ГЕРМЕНЕВТИКА

И «ТЕОРИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ»

ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Художественное произведение и вопросы его изучения — проблема сложная и всегда актуальная. На июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС была подчеркнута особо ответственная роль марксистско-ленинской критики, которая должна быть «главным методом влияния на художественное творчество»¹, сочетая в себе точность идейных оценок содержания художественного произведения с глубиной его социального анализа, с эстетической взыскательностью. Реализация такого рода задач требует вместе с тем принципиального критического анализа современных буржуазных концепций произведения искусства и методов его исследования.

Для современной буржуазной эстетики характерно разнообразие школ и направлений, так или иначе обращающихся к анализу искусства. Это, например, неопозитивистские, фрейдистские, экзистенциалистские, структуралистские, герменевтические течения. При всем несхождении они, однако, преследуют общую цель — попытаться адекватно «прочитать» произведение искусства. Согласно марксистско-ленинской теории, достижение этой цели связано с решением такой принципиальной проблемы, как выявление содержания художественного произведения. Острота вопроса заключается в том, что большинство западных концепций стараются или обойти содержательные аспекты художественного произведения, или же свести их к роли малозначащих элементов. Нередко обнаруживает себя и стремление сосредоточиться на имманентном подходе к произведению, а тем самым

¹ См.: Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 года. М., 1983, с. 76.

уйти от необходимости идейных оценок, социального, содержательного анализа.

Своеобразно, по-своему ярко эти поиски проявились в таком широко известном на Западе течении, как «новая критика»², объединившая в своем русле целый ряд направлений и концепций. Здесь, например, англо-американская «новая критика», французский структурализм, а также и швейцарско-западногерманская школа «интерпретации» («теория интерпретации»). Для «новой критики» характерно специфически выраженное обращение к автономии формы произведения искусства. В каждом конкретном случае оно проявляется сугубо индивидуально и, как правило, дополняется за счет тех или иных «модных» концепций буржуазной философии³. Так, в швейцарско-западногерманской школе «интерпретации» помимо автономии формы вопрос ставится и об автономии «Я» интерпретатора, связывается с герменевтикой Хайдеггера.

«Дополнение» формализма герменевтикой — явление неслучайное. Оно имеет свои причины и было вызвано кризисным состоянием буржуазной мысли. Дело в том, что с середины 50-х годов многие из западных теоретиков, чувствуя настойчивость упреков в антиисторизме, исподволь начинают заговаривать о важности также и «историчности». В начале 60-х годов развернулась дискуссия по вопросам соотношения «интерпретации» и «истории духа», итоги которой были подведены в сборнике «Методологические вопросы немецкого литературоведения». Названия статей здесь говорят сами за себя: «История духа и интерпретация» (Б. фон Визе), «Между интерпретацией и историей духа» (Х. Рюдигер) и т. п.⁴

² См.: Вейман Р. «Новая критика» и развитие буржуазного литературоведения. М., 1965; Ржевская Н. Ф. Неоформалистические тенденции в современной французской критике (Группа «Тель-Кель»). — Неоавангардистские течения в зарубежной литературе 1950—1960 гг. М., 1972; Балашова Т. В. Советские «новой критики». — Современная литература за рубежом. М., 1975; Урнов Д. М. Литературное произведение в оценке «новой критики». М., 1982.

³ См.: Цурганова Е. А. История возникновения и основные идеи «неокритической» школы в США. — Теории, школы, концепции. М., 1977; Ильин И. П. «Новая критика»: история, эволюция, современное состояние. — Зарубежное литературоведение 70-х годов. Направления, тенденции, проблемы. М., 1984.

⁴ Methodenfragen der deutschen Literaturwissenschaft. Darmstadt, 1973.

В целом искания в области «исторического» выглядят как попытки сторонников имманентного подхода к искусству (например, «теория интерпретации») выйти из тупикового состояния своей методологии. До принципиального решения этой задачи было, однако, еще далеко. По словам М. Верли, ситуация складывалась в условиях, когда «в мышлении и знании масштаб утрачен в столь сильной степени... что теории литературы с трудом дается обратная дорога к истории»⁵. Задача состояла преимущественно не столько в отходе от принципа автономного подхода к произведению, сколько в «приспособлении» к этому принципу самого «исторического». Ведь, говоря об «историчности», они и не пытались даже изменить свою позицию, ограничиваясь модификацией этого понятия применительно к основным целям «интерпретации» (имманентное истолкование текста). Немаловажную роль сыграло и то, что концепции многих приверженцев «исторического» зачастую своими корнями уходят к герменевтике В. Дильтея, к его толкованию «исторического»⁶. При этом недавние приверженцы автономного рассмотрения произведения искусства становятся сторонниками «исторического подхода», именуя это «материалистической герменевтикой», «объективной интерпретацией», «рецептивной эстетикой»⁷.

В условиях нынешнего кризиса буржуазной философской мысли герменевтика все больше и больше начинает рассматриваться многими западными авторами как своего рода методологическая панацея от всех разочарований в бесконечных поисках универсального метода познания. Особую окраску приобретают они в среде идеалистически ориентированных литературоведов и эстетиков.

С времен Платона идеалистами пропагандируется мысль о неуловимости художественного феномена как такового, о невозможности понять, в чем, собственно, он

⁵ Neue Züricher Zeitung, 25.II.1967.

⁶ Weber D. Zum Problem des ästhetischen Erkennens bei Wilhelm Dilthey. Köln, 1983, S. 65—71.

⁷ Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke. Stuttgart, 1975; Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. München, 1975; Turk H. Die Wirklichkeit der Gleichnisse. Überlegungen zum Problem der objektiven Interpretation. Poetica, 1976, № 2 (о соотношении герменевтики и рецептивной эстетики см.: Зарубежное литературоведение 70-х годов. Направления, тенденции, проблемы, с. 243—265).

состоит. Вопрос о сущности произведения искусства, о его специфических признаках как художественного явления ныне встает с особой остротой. В целом это реальная проблема, требующая позитивного изучения. Однако у ряда буржуазных авторов она обусловила появление сконструированной в мистическом духе концепции существования произведения искусства⁸. Основанием названной концепции послужило превратное понимание роли и места воображения, интуиции в структуре произведения. С одной стороны, воображение было низведено до уровня чистой трансценденции, а с другой стороны, именно к нему было сведено и вместе с тем абсолютизировано существование произведения искусства при полном (в большинстве случаев) пренебрежении к его материальной основе. В результате духовная сторона произведения оказалась принципиально противопоставленной материальной.

Марксистско-ленинская эстетика, утверждая диалектическое взаимопроникновение и взаимосвязь идеальной стороны произведения и его материальной основы, показывает ложность, несостоятельность абсолютизации их противопоставления. Идеальная сторона произведения отнюдь не противостоит его чувственно воспринимаемой основе. Напротив, в значительной мере именно она как материальный объект-носитель является исходной для формирования проявлений специфики духовных слоев произведения⁹. Сведение истинного существования произведения искусства лишь к его идеальной стороне привело бы к искусственному отторжению естественно связанной с ней предметно фиксируемой основы, к нарушению диалектики реальных закономерностей его внутреннего мира. Абсолютизация противопоставлений такого рода у буржуазных литературоведов и эстетиков становится источником заблуждений, ведущих к мистике, философскому идеализму.

В формалистически ориентированных литературоведческих и эстетических концепциях абсолютизация выше названного противопоставления явилась, как уже говорилось, источником заблуждений, камнем преткновения в познании художественного феномена, который они ограничивали лишь имманентно понимаемым текстом. По

⁸ *Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1965; Gruber W. Vom Wesen des Kunstwerkes nach Heidegger. Graz, 1956.*

⁹ См.: Марксистско-ленинская эстетика. М., 1983, с. 168.

мнению некоторых сторонников герменевтического метода Хайдеггера, наиболее приемлемым выходом из тупика, в который зашла наука об искусстве, был «метод интерпретации» Э. Штайгера, одного из основоположников швейцарско-западногерманской школы интерпретации («теория интерпретации»).

Дело в том, что Штайгер наряду с приемами формалистического анализа пытался использовать идеи хайдеггеровской герменевтики. Причем пресловутая автономность оказалась именно тем принципом, на основе которого и осуществился симбиоз формализма с экзистенциализмом Хайдеггера. И если формализм опирается на автономию формы или структуры произведения, то экзистенциализм — на автономию экзистенции, на автономию «Я». Концепция произведения искусства Хайдеггера и «метод интерпретации» в конечном счете предполагают определенную аналогию в подходе и принципах его рассмотрения. И в том и в другом случае предмет и метод исследования должны соответствовать и быть направлены на «изначальную правду» произведения искусства, познание которой все время как бы балансирует на грани того, что до конца никогда не сможет стать очевидным, ясно выраженным.

В своем стремлении постичь истину искусства интерпретаторы сосредоточивают внимание прежде всего на мистически сконструированном хайдеггеровском «подлинном мире» произведения, именуя его «собственно поэтическим». Кажется бы, «подлинный мир», «собственно поэтическое» — это и есть идеальная сторона произведения, не более того. Но считать так было бы ошибкой. Ведь идеальная сторона произведения так или иначе связана с предметной его основой, что совершенно недопустимо для хайдеггеровского понимания «подлинного мира». Более того, ни «подлинный мир», ни «собственно поэтическое» не имеют субстанции вне чистого сознания, вне трансцендентной сферы «как если бы». Согласно Хайдеггеру, это обуславливает способность произведения быть принципиально необъективируемым.

Хайдеггеровская феноменологически-экзистенциалистская трактовка произведения сводит на нет представление об истине, постигаемой посредством мышления в логических понятиях теоретически обоснованного объяснения искусства и дает повод говорить о художественном произведении как о том, что может быть познано лишь с

помощью откровения. Такой метод, как известно, связан с вопросами непосредственного знания¹⁰.

Эта общефилософская проблема приобретает в герменевтической методологии интерпретаторов специфический статус. Дело в том, что основным условием своего метода они считают способность остро воспринимать и тонко фиксировать то трудноуловимое впечатление, которое дает «первое соприкосновение» с произведением¹¹. Для этого им необходимо проникновенно «пережить» его, «вжиться» в него как в нечто непосредственно свершающееся, увидеть его сразу как целое. Субъективность при этом возводится в ранг, определяющий герменевтические исследования «теории интерпретации».

В методологическом отношении обнаруживает себя многоаспектно структурированная система приемов и способов интерпретации. Ее сугубо теоретические вопросы достаточно подробно разработаны Хайдеггером на примерах интерпретаций произведений Гёльдерлина, Рильке, Тракля¹². Главное для Хайдеггера вовсе не художественная ценность поэзии как таковой: под видом ее интерпретации он провоцирует интуитивистское истолкование «истин бытия». Так, в работе «На пути к языку» он пытается утвердить свою концепцию языка. «Мы, — провозглашает свое кредо Хайдеггер, — не хотели бы сводить сущность языка к определенному понятию. Мы хотели бы мыслить только сам язык и ничего более. Язык — это сам язык». Опережая возражение читателя, он спешит заявить, что сказанное им «только для предвзятого понимания ничего не говорящая тавтология»¹³. Однако Хайдеггер и не собирается устранять повод для «предвзятости». Ведь речь у него идет вовсе не о тавтологии, а о герменевтическом методе, основа

¹⁰ См.: *Асмус В. Ф.* Учение о непосредственном знании в истории философии Нового времени. — Вопросы философии, 1959, № 11; *его же.* Вопрос о непосредственном знании в философии Гегеля. — Вопросы философии, 1962, № 9; *Пушкин В. Н.* Эвристика — наука о творческом мышлении. М., 1967; *Хорев В. И.* Эвристическая интуиция в научном поиске. Пермь, 1967, и др.

¹¹ *Staiger E.* Die Kunst der Interpretation. — *Werkinterpretation*. Darmstadt, 1967, S. 148.

¹² *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Tübingen, 1959; *Heidegger M.* Was heisst Denken? Tübingen, 1961; *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein». Gesamtausgabe, Bd 39. Frankfurt am Main, 1980; *Heidegger M.* Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main, 1981.

¹³ *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache, S. 12.

которого — «движение в круге». Более того, по его мнению, главное — правильно войти в «герменевтический круг», что он и пытается сделать с помощью специфической системы вопросов и ответов.

На вопрос «Как существует язык?» Хайдеггер отвечает: «Язык говорит». На вопрос «Где можно его найти?» — «В высказанном... Чисто высказанное есть стихотворение...» Стихотворение у Хайдеггера оказывается «говoreнием», скрывающим «истины бытия» и способным, на его взгляд, «доказать», что «язык — это сам язык». И вот перед нами конкретное стихотворение. Сначала Хайдеггер приводит название — «Зимний вечер», текст, имя автора (Г. Тракль), причем замечает, что здесь вопрос, «кто поэт, не имеет значения». К этому он добавляет, что «стихотворение оформлено в три строфы, их размер и вид рифмы точно соответствуют законам метрики и поэтики. Содержание понятно...»¹⁴.

Поэт, поэтика, метрика, содержание, согласно Хайдеггеру, не помогают понять язык, которым говорят «истины бытия», как «сказывается бытие» в стихотворении. И опять пресловутый круг вопросов и ответов: «Почему содержание неадекватно названию?» — «Язык стихотворения — многократное высказывание»; «Почему говорит язык, а не человек?» — «Именно язык называет «затухающий поздно день», «снег, безмолвно бьющий в окно», «протяжно звучащий вечерний колокол, ежедневно оповещающий о границе времени». Кажется, нет конца такого рода «кругам»: «Что означают в этом стихотворении «снег», «колокол», «окно», «падает», «звучит?»» «Это, — многозначительно утверждает Хайдеггер, — не только названия, понятия, слова, но и призыв, содержащийся в слове. Названия призывают. Призывы приближают высказанное...»¹⁵

Хайдеггеровское нагромождение кругов истолкований гораздо легче, как видим, соотнести с его герменевтической онтологией, нежели с произведением Тракля. Обратимся к первой строфе стихотворения:

Когда падает снег в окно
И вечерний колокол звучит протяжно,
Кто-то тогда готовит стол,
И полон дом благодати.

¹⁴ Там же, с. 16, 17, 18.

¹⁵ Там же, с. 20.

Хайдеггер делает следующий заход («герменевтический круг») к стихотворению: «Что призывает первая строка? Она призывает вещи. Куда... Снегопад переносит людей под проклинаящее в ночи небо. Вечерний звон колокола ставит их как смертных пред божественным. Дом и стол связывают смертных с землей. Названные вещи, стало быть, сходятся как призванные самими небом и землей, смертным и божественным. Четверка эта — одно к одному первоначально единое»¹⁶.

Начав с филологических спекуляций со словом, Хайдеггер приходит, наконец, к так называемым истинам бытия: «небо — земля — смертное — божественное», иначе говоря — к квадратуре «герменевтического круга». Для Хайдеггера это, однако, не тупик. По его замыслу, «истины бытия» образуют замкнутый квадрат четверки (Geviert der Vier) и символизируют изначальность и единство бытия. Назначение же языка произведения состоит в том, чтобы «призвать» называемые «вещи» («снегопад», «вечерний звон колокола», «дом», «стол») к «истинам бытия» («небо», «божественное», «земля», «смертное») так, чтобы через эти «вещи» говорило само «бытие».

Уже в самом названии работы «На пути к языку» и в интерпретации «истин бытия» проступает подспудно довлеющее переплетение смыслов. Что такое «путь к языку»? Это, по Хайдеггеру, путь к «изначальной истине бытия». Что такое «путь к дому»? По Хайдеггеру, это также путь к «изначальной истине бытия». Язык с этой точки зрения и есть «дом бытия», истина «истин бытия». Поэтому предметом интерпретации становится не произведение искусства, а только герменевтичность «истин бытия», иначе говоря, «подлинный мир» произведения искусства.

Существует литературоведческое понятие «палиндром» («перевертень»). Это особая искусственная поэтическая форма, для которой характерно бездумное жонглирование словом, манипулирование смыслом и т. п. Однако такого рода изыскания не претендуют на большее, чем быть словесной игрой, нарочитым словоискательством, экспериментированием. Хайдеггер же свои герменевтико-филологические спекуляции со словом, с языком и не думает считать экспериментом, они осно-

¹⁶ Там же, с. 22.

ва основ его онтологии, его герменевтического метода. «Перевертнями» здесь оказываются не только слова, понятия, но и сами так называемые истины бытия, а тем самым и «подлинный мир» произведения искусства.

«Подлинный мир» произведения искусства, представленный Хайдеггером как основа «истин бытия», в определенной мере можно было бы рассматривать и как специфический продукт мышления. Вся беда в том, что у Хайдеггера этот «подлинный мир», превращенный им (воспользуемся тут словами К. Маркса в адрес Гегеля) «в самостоятельный субъект, есть демиург (творец, создатель. — Л. К.) действительного...»¹⁷. За изощренными словесными манипуляциями обнаруживает себя изначальный грех всякого идеализма.

Идущая от Хайдеггера «теория интерпретации» усвоила основные принципы герменевтики, в рамках которой складывались ее собственные приемы и способы толкования: у Э. Штайгера — стиль-интерпретация, у В. Кайзера — синтез-интерпретация, у В. Эмриха — миф-интерпретация. По сравнению с Хайдеггером они пытаются ставить реальные проблемы, касающиеся произведения, стараются больше прислушиваться к исследуемому материалу, однако из-за приверженности к догмам Хайдеггера часто заходят в тупик.

«Методу интерпретации» Штайгера отводилась далеко не последняя роль в развитии буржуазной науки об искусстве. Одна из его работ была названа даже «Знаменем времени»¹⁸. Речь идет о сочинении «Время как сила воображения поэта. Исследование стихотворений Брентано, Гёте, Келлера». Сначала Штайгер дает принципиальную установку приемам и способам интерпретации с целью уловить своеобразие трех произведений, понять каждое в его «волшебстве и его смысле»¹⁹. Все языковые формы выражения он берет в единстве и ставит в соотношение со своим видением мира Брентано, Гёте, Келлера. На этой основе происходит «предпонимание» (по Хайдеггеру, первичное понимание) произведения и его последующая интерпретация в слове (по Хайдеггеру, вторичное знание).

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 21.

¹⁸ Kayser W. Das sprachliche Kunstwerk. Bern, 1961, S. 6.

¹⁹ Staiger E. Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters. Zürich — Leipzig, 1939, S. 11.

Различное ощущение мира в каждом отдельном случае сопрягается с различной же трактовкой времени, сугубо индивидуальной. Так, у Брентано, согласно Штайгеру, оно «рвущееся» (прерывное, дискретное, динамичное); у Гёте — идентифицируется с «мгновением», у Келлера — с «покоящимся». И хотя каждая из этих характеристик глубоко субъективна, тем не менее, по мнению Штайгера, они не только могут проецироваться на данное произведение, на установление его связей с современной эпохой, но и, что особенно важно для интерпретаторов, «определить те возможности поэзии, которые ставят ее много выше действительной истории»²⁰.

Выделение временной структуры произведения — всего лишь один из приемов «интерпретации». Чрезмерное увлечение им, как считает сам Штайгер, может привести к «пустому формализму» — теория временных форм отнюдь не предмет исследования, а незримый принцип внутренней архитектоники произведения²¹, т. е. его стиля.

Временная интерпретация Штайгером стилей произведений Брентано, Гёте, Келлера проистекала из тех выводов, которые он сделал, читая «Бытие и время» Хайдеггера. Последний в свою очередь не преминул откликнуться на его работу. В своем письме к Штайгеру Хайдеггер теоретизирует по поводу концепции временных форм в рамках стилистических изысканий, сводя в конце концов свои рассуждения к интерпретации стихотворения Келлера, а точнее, одной его строки: «День может жемчужиной стать, столетье — ничем...»²²

Герменевтические изыскания Хайдеггера повлияли и на другого основоположника «метода интерпретации», Кайзера. Особое внимание в подходе к произведению он сосредоточивает на выделении сферы «собственно поэтического». Это выделение он производит в следующей последовательности: выделение произведения как языкового творения из всех других способов выражения; определение его как поэтического творения; установление в художественном произведении сферы «собственно поэтического» («подлинного мира»). Первый и второй этапы всего лишь подготовка для того, чтобы углубиться в сущность текста и за его предметной оболочкой увидеть

²⁰ Там же, с. 13.

²¹ См. там же, с. 18.

²² *Heidegger M. Brief an Emil Staiger.* — *Trivium. Zürich, 1939, N 9, S. 1—6.*

скрытый и как бы неуловимый субъективный мир «собственно поэтического».

Выяснение специфики поэтического приводит Кайзера к вопросу о том, какое место в структуре произведения отводится его содержательным слоям. Читая исторические романы, древнегреческие драмы и т. д., отмечает он, можно обнаружить, что происходящее в них действие нельзя полностью отнести на счет воображения автора. Большинство греческих драм — это литературная обработка известных мифов. Трагедии Шекспира имеют источник в средневековых новеллах. Один и тот же сюжет как бы кочует из произведения в произведение. Несмотря на идентичность материала, сюжета, каждое из подобных произведений остается самостоятельным («Ифигения» Еврипида, Расина, Гёте; «Ромео и Джульетта» Банделло, Шекспира, Келлера). Говоря о такого рода произведениях, Кайзер отмечает, что они имеют «содержание, которое живет вне произведения»²³.

Это обстоятельство Кайзер (и не только он) использует для доказательства несущественности содержания в создании поэтической целостности произведения: если содержание может кочевать из одного произведения в другое, то суть не в нем, а в чем-то другом. Чтобы определить это «другое», Кайзер берется за анализ материала, мотива, топосов, эмблематики, фабулы. Рассматривая их в порядке возрастания степени абстракции, он пытается показать, как по мере формализации текста содержание уходит на второй план и теряет самостоятельность.

Основная роль у Кайзера отводится не изображаемому, а способу изображения. Отсюда материал, а тем самым и содержательные аспекты произведения сводятся на нет, выносятся за скобки его поэтической сущности. Низводя содержание до уровня того, что можно пересказать, Кайзер по сути приравнивает его к низшим слоям произведения. Степень художественности произведения Кайзер связывает с характером формообразующих элементов. Например, он различает подлинный и «слепой» (ложный) мотивы.

Случается, что содержащееся в мотиве напряжение не получает должного разрешения. Такой мотив имеет место в развлекательных книгах. Его Кайзер называет

²³ *Kayser W.* Das sprachliche Kunstwerk, S. 12, 55.

ложным, поскольку он только интригует читателя. Подлинный мотив, согласно Кайзеру, связан с жизненно важным моментом, указывает «сверх себя», осуществляя тем самым действенное продолжение ситуации. В противопоставлении «слепого» и подлинного мотивов прослеживается не только один из моментов определения художественности произведения. Базирующийся на изначальной значимости жизненной ситуации, подлинный мотив связан и со значительным содержанием. Однако акцентирует Кайзер не содержательную, а формальную сторону произведения, игнорируя тем самым их диалектику.

Подчеркивая внехудожественность содержательной стороны искусства, Кайзер начинает поиск определяющих моментов художественной целостности, поиск критериев изначальной сущности произведения. И здесь немалую роль сыграла идея Хайдеггера о том, что только «подлинный мир» открывает сущность произведения, что «отыскание сущности искусства, являющейся действительной властительницей в произведении, требует прежде отыскать действительное произведение и задаться вопросом, что есть оно, что оно собою представляет». Согласно онтологии Хайдеггера, наличный мир произведения, его «вещная» сторона, не может быть определен, пока нет отчетливого видения «чистого пребывания» произведения «в себе самом». Короче говоря, изобразительно-выразительная основа произведения может быть понята только через видение его «подлинного мира» как пребывания «в себе самом». «Произведение, — резюмирует Хайдеггер, — принадлежит исключительно той сфере, которая раскрывается самим произведением»²⁴.

Будучи эстетическим единством всех своих элементов, произведение, разумеется, не сводится лишь к вещи как физическому носителю художественных ценностей. Хайдеггер и его единомышленники на первый взгляд тут вроде бы и правы. Однако вещьность у них выступает отнюдь не как материально-предметное воплощение содержания, а как нечто наличное «неподлинного мира» произведения, не содержащего якобы его сущности.

На этой основе и вырастает герменевтическое кредо имманентного подхода к тексту произведения как к «самотворящей языковой системе», возникает необходи-

²⁴ Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 9, 40.

мость отграничения предмета рассмотрения, выделения «подлинного мира» произведения, его «собственно поэтического». Кайзер, подобно другим сторонникам герменевтики, для достижения этой цели считает необходимым «исходить из того, что любой литературный текст является фиксированной в знаках структурой предложений... Только структура предложений несет структуру значения. Способность слов в предложении «значить» лежит в сущности языка». Выраженный таким образом герменевтический критерий в духе Хайдеггера низводит произведение до уровня простого языкового устройства, благодаря которому «все» в произведении обретает свой особый смысл, а «значения больше не относятся к реальным обстоятельствам. Напротив, они обретают причудливое переплетение»²⁵.

Провозглашая это, Кайзер тем самым утверждает идеалистическую сущность своей герменевтической позиции. Ведь, согласно данному критерию, реальность произведения существует только внутри языка и никак не связана с реальностью. Отсюда проистекает порочность и несостоятельность герменевтического определения поэтической специфики произведения искусства.

С герменевтикой связан и другой критерий, который Кайзер формулирует следующим образом: «Объективность в поэтических строках конституируется только из составляющих данные строки фраз. Единство в данном случае настолько тесно, что мир произведения стал бы иным, если бы мы хоть что-нибудь изменили в языке...»²⁶ Речь идет о целостности, выступающей у Кайзера как структурность, объединяющая элементы произведения.

Надо сказать, что ни условность художественного произведения, ни его целостность, выраженная в системе предложений, в принципе не вызывают никакого сомнения. Лишь взятые вне всяких связей с реальностью и противопоставленные ей как чему-то сугубо внепоэтическому, они становятся предпосылками для герменевтического подхода к рассмотрению произведения искусства. Так, интерпретация начинается с фиксации первого впечатления от художественного творения и должна выявить, углубить это впечатление, сделать его «говорящим», выраженным в словах. Непосредственное впечатление всего

²⁵ *Kayser W.* Das sprachliche Kunstwerk, S. 13, 14.

²⁶ Там же, с. 14.

лишь «первый шаг», который нельзя заранее запланировать: он необходимо должен состояться. В то же время это «исходный пункт теории, обуславливающий не только появление и постановку разного рода вопросов, но и нахождение способов их разрешения»²⁷.

Важность «первой встречи» с произведением возводится, таким образом, интерпретаторами в ранг методологического принципа и абсолютизируется. Объясняя «первую встречу» и то, «что» он при этом ощущает, Штайгер пишет: «Это «что» еще не есть полное содержание, которое может окончательно раскрыться лишь при основательном чтении. Это «что» и не детали, хотя что-то отдельное уже схватывается. Это «что» есть дух, который все оживляет... «Ритм» — так я называю это ощущение, и притом в особенном смысле...» Непременным условием «первого шага» интерпретации, залогом ее истинности Штайгер считает «чувство», «душевную основу». «Только там, — подчеркивает он, — где нас предостерегает голос из глубины души, мы избегаем все подводные рифы, двусмысленности, фальшивые выводы, жертвой которых и бывает ученый, если он доверяет только мыслящему духу»²⁸.

Здесь со всей отчетливостью проявляется основа основ герменевтики — пресловутое «предпонимание» («подлинный мир», «собственно поэтическое»), в силу чего, собственно, и возникает сама возможность герменевтики как интерпретации. Небезынтересно отметить, что Штайгер оказался непоследовательным герменевтиком, когда на основе утонченного владения опоэтизированным языком выразил желание соединить «предпонимание» с научным анализом. Однако это никого не могло ввести в заблуждение. «Без возражений, — отмечает Р. Вейман (ГДР), — специалисты приняли как должное, что у Штайгера речь идет не о науке, а об искусстве интерпретации, которое, по Хайдеггеру, выражает заранее заложенную в человеке структуру бытия...»²⁹

И если Хайдеггер пользуется в своих работах опоэтизированным языком, то у него и само мышление прирав-

²⁷ Schillemeit J. (Hrsg.). Interpretationen, Bd I. Frankfurt am Main, 1965, S. 10.

²⁸ Staiger E. Die Kunst der Interpretation. — Werkinterpretation, S. 148, 151.

²⁹ Вейман Р. «Новая критика» и развитие буржуазного литературоведения, с. 133—134.

нивается к поэтическому восприятию мира и выступает как первоначальное поэтическое творчество, причем он прямо отрицает все рациональное. Штайгер же, хотя и проявил желание «соединить науку с чувством», так и не сумел выйти из-под влияния герменевтики Хайдеггера. Как и Кайзер, он не смог найти подлинно научных критериев «метода интерпретации». Главное для интерпретаторов-герменевтиков не критерии сами по себе, а возможность непосредственно получить самое первичное знание («предпонимание»), а тем самым постичь «подлинный мир» произведения. Разум, с их точки зрения, не в состоянии реализовать задачу раскрытия поэтического феномена.

Ситуация такого рода не единична в истории развития идеалистических концепций. Известно, что в критические моменты, когда разум оказывался «неспособным» продвигаться дальше, философы-идеалисты прибегали к помощи мифа. Например, у Платона «миф как средоточие знания и вымысла обладает неограниченными возможностями». Платоновский миф — это не только прошлое, чаще всего он проецируется на будущее. «В конце концов этот буйный вымысел не довольствуется сферой философской и социальной практики. Он претендует на точное знание о судьбах души в вечной жизни, и это знание смыкается с истиной, не требующей доказательств. Оно аксиоматично и граничит с верой»³⁰. Именно эти свойства мифа определили интерес к нему как средству познания произведения искусства³¹. А для герменевтиков миф оказался средством, способствующим получению непосредственного первоначального знания.

Тенденция превращения символа, мифа в самостоятельный метод познания связана с переходом многих буржуазных философов и эстетиков на позиции иррационалистической методологии. В наиболее важных аспектах своих теорий они предпочитают обращаться к помощи символа или мифа, который выступает у них своеобразной формой выражения, делающей доступным такое со-

³⁰ Тахо-Годи А. А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. — Платон и его эпоха. М., 1979, с. 69, 68.

³¹ Вопрос о возможности использовать символ в качестве средства познания рассматривается и советскими учеными (см., например: Борисовский Б. Э. Символ и познавательный образ. — Философские науки, 1976, № 2, с. 148—151; Лунан С. Г. Мифологический образ и его отношение к художественному познанию. Автореферат канд. дис. М., 1981).

держание, какое не укладывается в понятия. Объясняют они это тем, что символ апеллирует к интуиции, которая более адекватно постигает истину, нежели рассудок, к которому обращается понятие (А. Бергсон, О. Шпенглер, Э. Кассирер, С. Лангер, М. Хайдеггер и др.).

На рубеже XIX и XX вв. начался пересмотр отношения к мифу только как к вымыслу, не имеющему никакого научного, исторического значения. В современной буржуазной философии и эстетике «слово «миф» довлеет над той важной областью осмысления, где сотрудничают религия и фольклор, антропология и социология, психоанализ и изящные искусства». Сфера применения этого понятия сильно расширилась, что дало повод буржуазным теоретикам ввести его в научный оборот наряду с такими терминами, как «наука», «история», «истина» и т. д., причем не всегда аргументируя правомерность такого сочетания, забывая, что миф иррационален, интуитивен, что его «оппонентами выступают «история», «наука», «философия», «аллегория», «истина»»³².

Еще одним немаловажным моментом, привлечшим внимание герменевтиков к мифу, было необоснованно расширительное его толкование в оценке соотношения с прошлым, настоящим и будущим. Одни увидели в мифе феномен современности (М. Хохгезанг), другие пошли дальше, узрев в нем феномен будущего (В. Иенс). Это послужило поводом «вылепить» идею исчерпания (в будущем) интеллектуальных возможностей человека и возвращения его к мифу. Таким образом, миф в современной буржуазной философии выступает как характерный признак эпохи, где «истинность мифа... занимает равное место наряду с исторической истинностью»³³.

Возможности символа-мифа в роли средства познания искусства связаны с тем, что в своем историческом движении он не утрачивает свойства быть первоначально-синкретической формой общественного сознания. Сущность мифа как сопряженности широкого аспекта исторических аналогий и ассоциаций состоит не в объяснении, а в объективации субъективного (в смысле коллективно-бессознательного, слагавшегося в течение долгого времени) переживания. Аккумуляция в символе-мифе субъективного и объективного обуславливает их

³² Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. М., 1978, с. 207.

³³ См.: Вейман Р. История литературы и мифология. М., 1975, с. 261, 267.

отождествление, в силу чего наблюдается единство субъективного образа и объективного явления³⁴. Именно это реальное положение и пытаются абсолютизировать герменевтики, играя на том, что высокая степень обобщенности отграничивает миф от действительности и он может-де существовать как некая вневременная схема. Ложность такой позиции обнаруживает себя, как только миф становится средством обнаружения реальных тенденций социального развития. Ведь в мифе заложены не только идеальное содержание (вымысел), высокая степень обобщенности, но и потенциальная возможность указать на реальные связи действительности.

Миф и символ как средства познания предполагают соответственно достаточно сложный объект рассмотрения. Так, герменевтики довольно придирчивы в выборе анализируемых авторов. Наибольшее предпочтение они отдают Гёльдерлину, Гёте, Рильке, Траклю. Имена говорят сами за себя. Но миф (символ)-интерпретация связана прежде всего с «одним из загадочнейших произведений мировой литературы — сочинением Гёте «Годы странствования Вильгельма Мейстера»». Так считает В. Эмрих, взявшийся дать целостное представление о художественном, природно-генетическом и философском аспектах творчества Гёте. Свой выбор он объясняет тем, что именно «в мире символов созрели и художественно разрешились проблемы «позднего» Гёте, которые по-новому определили отношение между искусством, историей и природой»³⁵.

Предваряя интерпретацию этого произведения, Эмрих подчеркивает односторонность предшествовавших исследований, в которых анализировались либо содержание само по себе, либо форма сама по себе, доходя порой до утверждения, будто это не роман, а «несвязанное следование друг за другом новелл, дневников, писем, утопических картин общества и всеобщих рассмотрений — как бы портфель, в который Гёте вложил сумму своих жизненных мудростей»³⁶. Композиционная сложность произведения, сопоставление, казалось бы, несопоставимых и логически никак не связанных явлений действительно ставят перед интерпретатором трудноразрешимую зада-

³⁴ См.: Кессиди Ф. К. От мифа к логосу. М., 1972, с. 40, 53—56.

³⁵ Emrich W. Die Symbolik von Faust II. Bonn, 1957, S. 9.

³⁶ Emrich W. Das Problem der Symbolinterpretation. — Werkinterpretation, S. 184.

чу. Осознавая всю ответственность своей миссии, Эмрих, как Кайзер и Штайгер, пытается найти научные критерии интерпретации. «Где, — задается он вопросом, — находятся объективные критерии, которые делают возможным безупречное толкование этих всесторонне отражающихся смысловых отношений, как, например, воспрепятствовать при такого рода интерпретации возникновению искусственных связей, каких нет в самом произведении и какие не свойственны Гёте?»³⁷ Забегая несколько вперед, можно сказать, что вопрос этот у Эмриха, как и у Кайзера и Штайгера, остается открытым. Более того, когда речь пойдет о первичном знании, «предпонимании» (у Эмриха — феномен поэтического), даст о себе знать герменевтический подход с его тупиками.

Начиная интерпретацию, Эмрих сопоставляет три части романа Гёте, которые изображают разные «миры» — подземный, наземный, космический. Только с помощью символики, считает он, выявится та связь, которая объединяет эти части. Но как обнаружить неуловимое? Гёте до предела обострил «натяжение» между образом и смыслом, явлением и сущностью, что, по Эмриху, означает наличие между ними непреодолимой пропасти. Вместе с тем интерпретатор считает, что Гёте, его роман сами указывают путь: «Через все произведение лейтмотивом проходит центральный символ, в котором как бы сжата и одновременно открыта тайна всей поэзии. Это шкатулка, ключ от которой... Гёте представил в романе»³⁸.

«Шкатулка» — это земля (макрокосмос), многообразная и до конца непостижимая. У Гёте в данном символе объята вся Вселенная: картины жизни подземной, наземной, космической. «Ключ» — сознание человеческое, не знающее пределов в своих дерзаниях познать подземное, наземное, космическое. Непознаваемая тайна и жажда познания соединяются в едином символе. «Искусство — это посредник несказуемого»³⁹, — писал Гёте. В его представлении, именно символ способен выразить «несказуемое» и тем самым приблизить его понимание. Разнообразие идей и явлений предстает как неоднозначная совокупность образов в их бесконечных переплетениях и «несказуемых» взаимосвязях. Символ шкатулки и ключа

³⁷ Там же, с. 186.

³⁸ См. там же, с. 185, 186, 187.

³⁹ Гёте И.-В. Статьи и мысли об искусстве. Л. — М., 1936, с. 325.

должен поднять «несказуемость» на тот уровень смыслового и образного обобщения, с которого были бы видны горизонты подземного, наземного и космического миров. Таковы условия Эмриха.

Поэзию и прозу Гёте важно рассмотреть прежде всего со стороны их философского содержания. Буржуазные теоретики типа Р. Уэллека и О. Уоррена сомневаются: «...являются ли... философские романы и стихи... высшим достижением искусства благодаря своему философскому смыслу? Следует ли, что «философская правда» как таковая не имеет художественной ценности, точно так же как не имеет ее психологическая или социальная правда...» Сомнения свои Уэллек и Уоррен разрешают отнюдь не в пользу философского смысла. «Художнику, — подчеркивают они, — лишь помешает избыток идеологии...»⁴⁰ «Истина», предлагаемая Уэллеком и Уорреном, далеко не оригинальна и в конечном счете сводится к пренебрежению смыслом, содержательной стороной произведения. Такая «истина» не отразила бы диалектики романа, тем более романа Гёте, не приемлющего разрыва художественности и смысла жизни.

Такой разрыв, однако, продемонстрировала в свое время интерпретация «Фауста» (2-я часть) Гёте, которую осуществил К. Мэй⁴¹ в полном пренебрежении к философскому содержанию этого произведения, рассматривая его лишь как «оформленное в языке целое, как движение, развертывание языковых форм»⁴². Эмрих, также уделивший много внимания этому творению Гёте, отмечает, что толкование 2-й части «Фауста», основанное на языковой форме, приводит к несоответствиям, упускает из виду главное — специфику гётевского произведения, которая выражается в таинственном слиянии «исторического и первозданного»⁴³. Для преодоления «исторического скепсиса» он в качестве новейшего средства использует метод герменевтики.

Призвав на помощь «методологическую последовательность» символа-мифа («шкатулка и ключ»), Эмрих пытается уловить единство «исторического и первоздан-

⁴⁰ Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы, с. 138.

⁴¹ May K. Faust, II Theil. In der Sprachform gedeutet. — Neue Forschung, Bd 30. Berlin, 1936.

⁴² May K. Form und Bedeutung. Stuttgart, 1963, S. 9.

⁴³ Emrich W. Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen. Berlin, 1943.

ного». Такого рода единство Эмрих усматривает в соответствующей связи, казалось бы, полярных смысловых линий романа — «земные сказки» Монтана и «космическая поэзия» Макарии; педагогическая максима Гёте и геологические символы. При этом он объясняет, что «чудесная педагогическая максима Гёте — объединять изучение языка с уходом за конем — получает отсюда свой смысл: упражнение духа невозможно без искусства овладения юной жизнью, возникающей из тайны земли»⁴⁴. В такой трактовке педагогической максимы обнаруживает себя влияние герменевтики Хайдеггера. От реальной гётевской проблематики не остается и следа, историческое уходит из поля зрения Эмриха.

Гёте как художник, как провозвестник будущего чувствует не только соотнесенность различных пространств — подземного, наземного, космического, он ощущает также соотнесенность различных времен. В романе как бы убраны все знаки перехода из одного времени в другое, все происходит на грани легенды и действительности: полеты в прошлое и сиюминутное действие, похождения мысленные, фантастичные и возвращение к повседневным делам. Явления во времени и пространстве теряют свои границы: в настоящее врываются отголоски прошлого, в прошлом видятся аналогии с настоящим, все взаимодействует, складываясь в концепцию будущего.

Символ-интерпретация Эмриха и пытается показать, как из разрозненной мозаики событий, воспоминаний, легенд и явлений, в переплетении вымысла и яви с их неуловимо пульсирующими границами складывается нечто общее, чрезвычайно неоднородное, но вместе с тем великое целое. Сущностью романа Гёте Эмрих считает то, что в нем «художественные антиномии... являются одновременно антиномиями самого общества... Несоизмеримая художественная форма романа чеканит несоизмеримую структуру общества...»⁴⁵. Без труда в подобной трактовке узнается хайдеггеровская концепция произведения искусства как «самотворящей истины». Произведение с этой точки зрения не отражает действительность, а творит ее. И дело здесь не столько в символической интерпретации как таковой и в символе «шкатул-

⁴⁴ *Emrich W. Das Problem der Symbolinterpretation. — Werkinterpretation, S. 192.*

⁴⁵ Там же, с. 196.

ки и ключа», связывающем воедино подземный, наземный и космический миры воедино, сколько в герменевтическом призыве к проникновению в суть «исторического и первозданного».

У Гёте символ, миф помогают лучше увидеть и яснее понять смысл того или иного феномена. «В притчах, — писал он, — высказано живое учение, учение непререкаемое; это не мнение о том, что справедливо, а что несправедливо, это сама правда или неправда в живом воплощении»⁴⁶. Короче говоря, в символе, мифе смысл как бы обретает свою наличную субстанцию. Назначение их у Гёте в том, чтобы приближать различные понятия к человеку, демонстрируя ему их абстрактное содержание в образе материального предмета, вещи, т. е. в такой форме, которая более легка для восприятия и сохранения в памяти.

Гётевские «шкатулка» и «ключ», путешествуя по разным «мирам», переходя из рук в руки, становятся символом, объединяющим отдельные части романа в единое целое. Содержащаяся в них сила сцепления — результат необходимым образом складывающегося в романе процесса их функционирования. Свойство соединять одно с другим и все вместе в одно целое формировалось исподволь. Речь идет о естественности происхождения этого свойства, а также о том, что «шкатулка» содержит сокровенное, которое никому не ведомо («первозданно изначальное»), что «отомкнуть и замкнуть шкатулку может лишь посвященный»⁴⁷.

Но задача, которую ставит Эмрих, — раскрыть мистическую тайну «исторического и первозданного», т. е. то сокровенное, которого может коснуться только «посвященный». Наиболее приемлемым средством для этого он считает гётевский символ. «Шкатулка» и «ключ» помимо установления целостности произведения должны, согласно Эмриху, выполнить роль одного из способов получения непосредственного изначального знания — знания, как откровения («шкатулка» — тенденция скрывать, «ключ» — тенденция открывать). Именно такого рода значение («предпонимание») и становится источником интерпретации (вторичное знание), осуществляемой с помощью метода герменевтики. Гётевские сим-

⁴⁶ Гёте И.-В. Собр. соч. в 13-ти томах, т. 8. М., 1935, с. 186.

⁴⁷ См. там же, с. 475.

волы по воле Эмриха превращаются в одно из конкретных средств воплощения задач герменевтики.

Символ-интерпретация, согласно Эмриху, может быть успешной при условии, если целостная структура поэзии, ее тайна становится очевидной, проясняется, не теряя самой тайны. Это условие, как видим, отвечает герменевтическому принципу изначального первичного знания. Символ-интерпретация как раз и направлена на то, чтобы быть адекватной этому знанию. Для осуществления названного условия Эмрих использует «натяжение» между исторически являющимся значением и вневременной первоизданной сущностью. Именно благодаря сохранению «натяжения» и в интерпретации (оно «стягивает» у Эмриха все компоненты произведения в единое целое) произведение якобы может стать понятным как единство «исторического и первоизданного» одновременно. Но историческое указывает на содержательные слои произведения, которые, согласно герменевтике, не составляют специфики «подлинного мира», «собственно поэтического». «Если, — считает Эмрих, — форму трактовать только как носитель исторического содержания, то ее специфика и функциональное назначение сводятся на нет»⁴⁸. Стало быть, историческое у Эмриха вовсе не историческое, а скорее псевдоисторическое, и содержание произведения тут ни при чем!

Стремление сохранить и в интерпретации ту силу, которая делает произведение единым, «подлинным», характерно вообще для «метода интерпретации», осуществляющего задачи герменевтики. Интерпретация при этом основывается на целостности произведения, увиденной как откровение, и отождествляется она отнюдь не с содержанием, а, например, с ритмом произведения, и притом в «особенном смысле» (Штайгер), с «единством в многообразии» (Кайзер), с символом (Эмрих).

Самоочевидность тайны поэтического проистекает из хайдеггеровского постулирования того, что произведение есть «самотворящая истина». Способность являть свою сущность как откровение произведение обретает в силу «акта совершения истины», который, по словам Хайдеггера, имеется в подлинном произведении искусства, вернее, в «подлинном мире» его, в том, что интерпретаторы

⁴⁸ *Emrich W. Das Problem der Symbolinterpretation. — Werkinterpretation, S. 181.*

называют «собственно поэтическое». Путем раскрытия механизма действия этого «акта» Хайдеггер пытался показать, как образуется в произведении то «окно» в замкнутый мир поэтического вымысла, которое, не имея будто бы никаких связей с миром реальным, тем не менее указывает «сверх себя», открывает путь к познанию действительности⁴⁹.

«Подлинный мир» произведения, согласно Хайдеггеру, складывается из «противоборства» двух присущих ему изначально свойств. Это установление «мира», что означает тенденцию быть явным, очевидным, и восстановление «земли», что означает тенденцию к замкнутости, сокровенности. Будучи неразличимыми в наличной данности произведения, тенденции эти начинают проявлять себя лишь в «подлинном мире» произведения, характеризуя тем самым «акт свершения истины» в произведении. В противоборстве «раскрывающего» и «скрывающего» рождается, по словам Хайдеггера, бесконечный «спор» (у Эмриха — «натяжение») между тем, что стремится быть явным, раскрытым, и тем, что преграждает «путь» истине к «открытости», сохраняет ее тайну, делая ее непостижимой. Рождающаяся в этом «споре» истина «совершается как откровение сущего», находя, таким образом, дорогу в «открытое». «Произведение, — утверждает Хайдеггер, — есть оспаривание того спора, где достигается несокрытость этого сущего, т. е. истина»⁵⁰.

«Акт свершения истины», осуществляющейся в «споре» двух противоборствующих тенденций в произведении, в силу приписываемой ему Хайдеггером способности являть истину как откровение становится основным аргументом обоснования метода непосредственного видения. Именно на этом основано положение герменевтики, будто произведение само стремится быть «открытым», а истина, рождающаяся в нем, может стать очевидной лишь в момент его «первичного понимания».

Трактовка произведения как «самотворящей языковой системы» позволяет в какой-то мере Хайдеггеру отождествить в принципе само создание произведения искусства с процессом его «подлинного хранения», т. е. с процессом интерпретации. Тем самым интерпретация ставится и расценивается наравне с актом художествен-

⁴⁹ Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 38.

⁵⁰ Там же, с. 60.

ного творчества, а отнюдь не с процессом эстетического анализа. И коль скоро искусство характеризуется как «поэтический вымысел — язык несокрытости сущего», то произведение, сведенное лишь к поэтическому вымыслу, наделяется Хайдеггером «самоговорящим» языком. Однако речь у него идет вовсе не об образности языка, его красочности и других выразительных средствах. Языку, слову приписывается мистическая сила не только откровения, но и созидания⁵¹. Пафос подобной точки зрения раскрывается в стремлении Хайдеггера «преодолеть» исторически сложившийся рационализм мышления и вернуться к «первозданно истинному».

Переход ко «вторичному пониманию» (интерпретации в слове) строится на том, что «поэзия одновременно создает и проясняет феномен»⁵². Однако в процессе истолкования того существенного, которое «само себя выражает» (у Штайгера это, например, стиль), оказывается, что это «существенное» не входит в научное понятие. Допустим, отчасти это так. Но интерпретаторам важно обосновать правомерность ухода от эстетического анализа, имеющего дело с понятиями, с объяснением и др. Например, Штайгер заявляет, что произведение искусства в силу своей «безупречной красоты» не нуждается ни в каком обосновании, ни в каком объяснении. «Вместо того чтобы объяснять «что-то» посредством «почему» и «поэтому», мы, — подчеркивает он, — должны описывать, но описывать не по произволу, а в некой связи, которая также неколебима, но более глубока, нежели связь причинностная»⁵³. Штайгер имеет в виду, что «вторичное понимание» базируется на незыблемости «первичного понимания» изначальной сущности «собственно поэтического» или «подлинного мира» произведения.

Противоречие, которое послужило для интерпретаторов основой объявления «антиномии между поэзией и наукой»⁵⁴, — это противоречие между художественным образом и его выражением в понятиях. Такого рода противоречие неизбежно при его анализе, оно порождается именно тем, что эстетическому исследованию приписы-

⁵¹ См. там же, с. 82, 84.

⁵² *Emrich W.* Das Problem der Symbolinterpretation. — *Werkinterpretation*, S. 169.

⁵³ *Staiger E.* Die Kunst der Interpretation. Zürich, 1955, S. 20.

⁵⁴ *Emrich W.* Das Problem der Symbolinterpretation. — *Werkinterpretation*, S. 182.

ваются задачи, не свойственные его специфике⁵⁵. Иначе говоря, интерпретаторы не хотят принимать во внимание тот факт, что произведение искусства в его чувственной непосредственной форме — одно, а представленное в исследовании в форме научных понятий — нечто другое.

Речь, таким образом, идет о том, что за интуитивным видением «подлинного мира» произведения искусства, за этапом так называемого первичного понимания («предпонимания») наступает этап описания, фиксация результатов этого видения. Герменевтика интерпретаторов на этой стадии вступает в сферу уже чисто языковых манипуляций (язык как «игра»⁵⁶). В их основе известное положение Хайдеггера о том, что язык в процессе своего длительного развития якобы постепенно теряет свой естественный характер и становится системой искусственных знаков. Слова поэтому-де уже не прямо несут в себе смысл, сущность, а передают их опосредствованно — не в языке, не в слове, а только с помощью языка, слова. Ни язык, ни произведение, стало быть, не могут иметь непосредственной причинной связи с реальностью.

В своем стремлении обойти методы рационального познания и полностью сосредоточиться на интуитивном постижении «подлинного мира» произведения герменевтика абсолютизирует этот иррационалистический момент⁵⁷. Научный анализ поэтического языка и творчества, базирующийся на рациональном мышлении, рассматривается ею как нечто недопустимое.

Попытки пользоваться понятийным языком герменевтики объявили несостоятельными, что дало им повод создать пресловутую, якобы неразрешимую «антиномию между поэзией и наукой» и уйти тем самым от реальных проблем перевода феномена художественного на понятийный язык науки. В своем конечном итоге философско-герменевтическая методология обращена против научных принципов эстетического анализа, против рациональных методов познания вообще. Тем самым она служит пропаганде идеалистического подхода к искусству, является основой идеалистической концепции в искусствоведении и теории литературы. В этом еще раз проявляется ее реакционность.

⁵⁵ См.: Марксистско-ленинская эстетика. М., 1983, с. 195—227.

⁵⁶ См.: Нарский И. С. Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М., 1983, с. 68, 69.

⁵⁷ См.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ СМЫСЛ И ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

В буржуазной философии, буржуазной общественной мысли всегда шла острая борьба между позитивистски ориентированными течениями, претендовавшими на абсолютно рационалистическое описание окружающего мира и отвергавшими в этой связи всякого рода «метафизические» проблемы, такие, в частности, как проблема смысла жизни, бытия человека в мире, добра, справедливости и т. д., и антропологически ориентированными концепциями, которые, напротив, на первый план выдвигали именно «метафизические» проблемы, стремились объяснить смысл и значимость жизни. Эти две взаимоисключающие тенденции тем не менее сосуществовали, переплетались и взаимно дополняли друг друга, хотя на том или ином этапе развития истории и отражавшей суть исторических процессов философии та или иная тенденция приобретала преимущественное влияние¹.

Вполне понятно, что, когда буржуазия была на подъеме, являлась восходящим классом, она апеллировала к разуму, к естествознанию, другим научным дисциплинам, она верила в их большое влияние на экономическое развитие капиталистических стран. Однако уже конец XIX — начало XX в. показали, что капитализм вступает в эпоху своего глубокого кризиса. Это обстоятельство наложило неизгладимый отпечаток на все буржуазное мышление, породило горькое разочарование в возможностях «разумного» постижения мира, подорвало веру в неограниченное могущество науки. В буржуазной об-

¹ См.: *Гегде А.* Философия кризиса. М., 1978; *Штайгервальд Р.* Буржуазная философия и ревизионизм в империалистической Германии. М., 1983.

щественной мысли, в буржуазной философии вновь появилась потребность в постановке и выяснении мировоззренческих, «метафизических» проблем: проблем смысла жизни, ответственности, справедливости, т. е. общих принципов бытия человека в мире.

Выдвижение мировоззренческой проблематики многие буржуазные философы, и прежде всего приверженцы «философии жизни», сопровождали требованием «переоценки» роли «чистого разума», уменьшения его значения в объяснении, оценке «жизни». Любая рациональность отвергалась как скучная и трезвая расчетливость, игнорирующая все «высокое», этическое и эстетическое. Логико-дискурсивному мышлению противопоставлялось некое иррациональное созерцание, интуиция, подобные тем, какие в свое время отстаивали романтики и Ф. Шеллинг. В частности, Шеллинг, критикуя ограниченность метафизического метода, оперирующего формально-логическими средствами, утверждал, что подлинное знание должно быть абсолютно «свободным», что это такое «знание, к которому не ведут ни доказательства, ни умозаключения, ни вообще какое-либо понятийное опосредование, но только созерцание»².

Вслед за романтиками и Шеллингом А. Шопенгауэр также придавал непосредственному созерцанию, интуиции более высокое значение по сравнению с разумом. С его точки зрения, интеллект достаточен для понимания внешних связей между вещами, настоящее же познание «вещей самих по себе», познание их сути оказывается возможным только с помощью интуиции³. Позднее подобные взгляды развивал и Ф. Ницше.

Известно, что в своих истоках «философия жизни» была реакцией на факт растущего отчуждения индивида в буржуазном обществе. Однако, выдвигая на первый план «жизнь» личности, значение индивидуального «обращения человека к миру», приверженцы «философии жизни» доходили в своих утверждениях до крайности: заявляли, что объективного знания о мире вообще не существует, что представление о мире — это всегда интерпретация мира данным субъектом.

Так, Ницше доказывал, что познавательный аппарат человека устроен отнюдь не в целях рационального по-

² Schelling F. Sämtliche Werke, Abt 1. Stuttgart, 1856, S. 369.

³ См.: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч., т. 2. М., 1901, с. 189—198.

знания, что «мир истолковывают» влечения человека и что всякое влечение имеет свою «перспективу». Поэтому, по Ницше, у мира нет какого-нибудь одного смысла, он имеет бесчисленные, зачастую противоположные толкования и смыслы (перспективы). Обосновывая и защищая иррационализм, Ницше утверждал, что без мистической ситуации, без мифов как иллюзий человек и человечество в целом не может обойтись⁴.

Эти же взгляды отстаивал А. Бергсон. Он считал, что сфера деятельности интеллекта ограничена мифом мертвой материи, что же касается духа, «жизненного порыва», якобы обуславливающего всякое творчество, в том числе и социальный прогресс, то здесь интеллект оказывается де абсолютно непригодным. Жизнь, живое невозможно понять с помощью научных средств; для их постижения необходимо совершить насилие над разумом, пойти против «естественного течения» нашей мысли. Нужен «жизненный порыв», иррациональная интуиция, религиозное озарение и т. д.

Подобные же идеи разрабатывали и основоположники герменевтической философии. Так, с точки зрения Дильтея, основная проблема понимания истории — это прежде всего интуитивное переживание. «Факты, относящиеся к обществу, мы можем понять только изнутри, только на основе восприятия наших собственных состояний... С любовью и ненавистью, со всей игрой наших аффектов созерцаем мы исторический мир. Природа же для нас безмолвна, она нам чужда, она для нас внешнее. Общество — наш мир»⁵, — подчеркивает Дильтей. Таким образом, по мнению Дильтея, «жизнь» — это прежде всего духовный процесс, то, что человек думает, чувствует и хочет. «Жизнь», «переживание», подчеркивает философ, — это постоянный поток ощущений, желаний, восприятий, представлений и т. п., который мы не можем познать умом, с помощью рациональных категорий мышления. Главное здесь — внутренний психологический опыт, интуитивное переживание фактов сознания⁶.

⁴ Ницше Ф. Полн. собр. соч., т. IX. СПб., 1907, с. 224 и др.

⁵ Diltthey W. Gesammelte Schriften, Bd I—XVII. Stuttgart, 1957.

⁶ Правда, Дильтей иногда отходит от субъективно-идеалистической позиции и трактует «дух» в смысле гегелевского «объективного духа» (Diltthey W. Gesammelte Schriften, Bd V. Stuttgart, 1957).

Аналогичные, по сути иррационалистические взгляды исповедовали Х. Ортега-и-Кассет, О. Шпенглер, М. Хайдеггер и др.

Поворот к иррационализму, антиинтеллектуализму в буржуазном обществе в сущности был неизбежен. Желают или не желают это признать буржуазные идеологи, для них обращение к разуму опасно. Опасно, поскольку развитие научного познания, вскрывая исторически переходящий характер буржуазных общественных порядков, противоречит интересам буржуазии. Отсюда и вытекает поворот буржуазной общественной мысли к иррационализму и интуиции: поскольку наука обнаруживает историческую неизбежность заката капитализма, постольку его апологеты (вольные или невольные) провозглашают «закат» науки, «кризис» научного теоретического мышления и т. д. Подобные приемы Р. Декарт в свое время в «Рассуждении о методе» весьма выразительно сравнивал с действиями слепого, который, чтобы оказаться в равном положении со своим противником — зрячим, стремился завести его в глубокий, темный подвал, где зрение не понадобилось бы никому.

Усиление иррационалистических тенденций в современной буржуазной философии объективно обусловлено также и тем, что государственно-монополистическая «рационализация» производства и всех других сфер общественной жизни капитализма приводит к глубокой опустошенности внутреннего мира человека, какой никогда не было прежде. Конечно, это вызывает протест против подобной «рационализации». Однако буржуазное мышление не в состоянии научно разрешить эти проблемы: отвергая капиталистическую рационализацию, оно вообще отказывается от научно-рационального мышления и образующийся «духовный вакуум» стремится восполнить обращением к интуиции, мифотворчеству, другим «ценностям», сориентированным в прошлое, например к религии.

Так, Хайдеггер требовал возвращения к антиорудийному, метатехническому мышлению и заявлял, что философия и наука несовместимы: «Философия никогда не возникает из науки и через посредство науки. Она находится в совершенно другом строе духовного бытия. В том же строе, что и философия, находится лишь поэзия. Мышление начинается только тогда, когда оно осуществляется вопреки так называемому разуму, который

В течение веков являлся самым яростным противником мышления»⁷. Сказано ясно и определенно.

И хотя рационалистические течения и поныне существуют в буржуазной философии, тем не менее доминирующей тенденцией в ней в современную эпоху является именно антиинтеллектуалистская линия, которая находит свое выражение и в воззрениях сегодняшних приверженцев философской герменевтики.

Ведущие представители современной буржуазной герменевтики Г.-Г. Гадамер, Р. Пихт, К.-О. Апель, А. Димер, П. Рикер, К. Ф. фон Вайцзеккер и др., продолжая линию В. Дильтея, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, открыто провозглашают неспособность разума и науки познать окружающий мир, особенно мир истории, отвергают любые теоретико-методологические принципы социального познания, заменяют разум интуицией, переживанием, которые якобы охватывают предмет в едином акте познания, и т. д. Они отвергают науку, естествознание, поскольку-де последние в духе позитивизма полностью отбросили «декартовское сомнение» и сделали критерием истины «голую» эффективность полученных достижений. Приписав естественным и другим конкретным наукам подобное прагматическое понимание истины («правильно лишь то, что функционирует»), герменевтики затем с полным основанием его опровергают: наука не должна быть слепой по отношению к тем следствиям, к которым она приводит («атомная бомба с научной точки зрения функционирует весьма точно, но тем не менее отнюдь не поддается оценке: истинная, правильная»). Нужен критерий, который включил бы в оценку результата фактор моральной и социальной ответственности. Именно философия, по мнению, например, Гадамера, дает такой критерий, ибо лишь она «дискутирует о настоящих целях человеческого бытия, о его историческом происхождении и его будущем»⁸.

Некоторые герменевтики, конечно, правы, отвергая утилитарный подход к науке⁹, утверждая, что любое

⁷ *Heidegger M.* Was heißt denken? Tübingen, 1954, S. 134.

⁸ *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1965, S. XVI.

⁹ К. Маркс указал на ограниченность свойственного капитализму утилитарного подхода к науке. Капитализм, отмечал он, «создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, точно так же как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего та-

познание имеет также ценностное значение, что наука не может быть нейтральной, что ученый несет ответственность перед людьми за свои научные открытия. Действительно, господствующие классы злоупотребляли наукой, использовали ее в своих целях. Но ведь сама по себе наука не может нести ответственность за то, каким образом ее используют те или иные социальные классы. Если эксплуататорские классы стремятся использовать науку в своих целях, в качестве инструмента подавления и порабощения людей, то ведь и эксплуатируемые массы, борющиеся за свободу, нуждаются в науке, в научном познании, причем еще в большей степени. Социализм невозможно построить, не опираясь на достижения науки.

И конечно, большинство ученых с глубоким чувством ответственности относятся к своей деятельности, понимают ее огромное социально-историческое значение. А. Эйнштейн, Н. Бор, М. Борн, В. Гейзенберг и другие крупнейшие ученые всегда подчеркивали, что практическое применение результатов заставляет исследователей снова и снова обращаться к нравственным проблемам.

Известный западногерманский публицист и ученый Р. Юнг в книге «Ярче тысячи солнц» рассказывает о том, как Э. Ферми, увидев первый взрыв атомной бомбы на испытательном полигоне, воскликнул, обращаясь к своим коллегам и ученикам: «Вы все говорите, что это ужасно, а я не понимаю, почему. Я нахожу, что это прекрасный физический эксперимент!» Юнг осудил подобную позицию; ученый должен знать, к каким последствиям приведет его открытие. Он должен бороться «за зрячий прогресс», за прогресс, при котором хорошо известно, «что впереди». В своей другой книге — «Лучи из пепла», посвященной жертвам атомной бомбардировки американцами японского города Хиросимы, Р. Юнг пишет, что сейчас можно встретить немало людей (в том числе и в самой Хиросиме), которые «спрашивают: «А не подвести ли нам черту под прошлым? Не попытаться ли изгладить из памяти «тот день»?»... По их мнению, вид атомных развалин понапрасну наводит на грустные мысли новых граждан Хиросимы — энергичных дельцов,

кого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомерное *само по себе*» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 386—387).

с оптимизмом взирающих в будущее». Во всем мире, продолжает Юнг, ««поборники забвения», втихомолку строящие расчеты на планах новой войны, наверное, уже могут вести себя так, словно последняя война стала достоянием истории». Но здесь, в Хиросиме, предостерегает он, «прошлое еще слишком свежо, о нем беспрестанно напоминают все новые и новые вспышки лучевой болезни, напоминают люди, казалось уже помилованные смертью, но через много лет вновь брошенные в пучину страданий. Хиросима зовет к миру... потому что она дает — пусть и весьма слабое — представление о том, как будет выглядеть наша планета в случае атомной войны»¹⁰.

Юнг призывает людей бороться против угрозы атомной войны, ставя себя и всех перед необходимостью решения актуальной нравственной проблемы: «Что сделали мы, люди, пережившие вторую мировую войну, для того чтобы оправдать свое спасение?.. Мы, поколение тех, кому «и на этот раз удалось избежать объятий костлявой», должны приложить все силы, для того чтобы спасение наших детей не было такой же чистой случайностью, как наше собственное спасение. Пусть каждый найдет свой путь для борьбы за сохранение жизни на земле. И пусть он относится к этому очень серьезно»¹¹.

И сегодня, когда американский империализм может развязать термоядерную войну, грозящую уничтожить все человечество, как никогда серьезно, стоят вопросы об ответственности ученого, о социальных последствиях результатов его открытий, вообще о смысле жизни и деятельности людей, об истине, долге и многие другие. Вот почему советские ученые — участники Всесоюзной конференции ученых за избавление человечества от угрозы ядерной войны, за разоружение и мир — обратились со специальным воззванием к людям науки всего мира. В этом документе они призвали ученых всех стран объединить усилия с целью оградить общечеловеческое достояние — всеобщий мир от угрозы ядерного уничтожения. Они предостерегли: «Все жертвы и бедствия кровавых войн в истории человечества, включая и две мировые войны, померкли бы перед тем, что могло бы произойти в результате всеобщего ядерного конфликта... Но одни

¹⁰ Юнг Р. Лучи из пепла. М., 1962, с. 285—286.

¹¹ Там же, с. 290.

количественные измерения недостаточны для оценки колоссальной мощи современного оружия массового уничтожения. Речь идет об опасности качественно иной, поистине глобальной — на карту поставлено существование человеческой цивилизации и, быть может, самой жизни на Земле»¹².

В воззвании подчеркивается, что советские ученые не признают фаталистической позиции в отношении неизбежности ядерной войны: «Мы верим в реальность избавления человечества от бремени вооружения... Мы ясно представляем себе, какие благотворные результаты дало бы разоружение для очищения международной атмосферы от недоверия и страхов, для развития плодотворного международного сотрудничества и совместного решения глобальных проблем современности — для искоренения болезней и голода, для обеспечения человечества продовольствием, энергией и сырьем, для сохранения природной среды, для освоения ресурсов Мирового океана и просторов космоса»¹³.

Несостоятельность рассуждений герменевтиков по проблемам ответственности ученого, смысла жизни людей, истины и т. п. заключается в том, что они противопоставляют науку и философию, научный метод анализа и философскую истину. С их точки зрения, философский опыт лежит вне науки и базируется, подобно опыту искусства и религии, прежде всего на иррациональном созерцании, на интуиции.

Бесспорно, у герменевтиков есть все основания заявить: человек, чтобы понять то или иное явление действительного мира, истории или истолковать исторический документ («текст», по терминологии приверженцев герменевтики), должен обладать определенным рода «историческим пониманием», «историческим переживанием»; он должен уяснить имеющиеся в нем самом «предрассудки», «вжиться в текст», «чувствовать» его и, исходя из этого, его истолковывать, интерпретировать. В постоянном «диалоге» между текстом и истолкованием и возникает истина, утверждают приверженцы герменевтики. Безусловно, исследователю истории должно быть присуще «историческое понимание», «историческое переживание», он должен идти к истине, ведя «диалог» с «текстом», с окружающим миром.

¹² Правда, 1983, 20 мая.

¹³ Там же.

По мнению доктора исторических наук М. А. Барга, чтобы правильно судить об исторических событиях, каждому исследователю должно быть присуще специфическое историческое сознание, суть которого заключается в способности к рефлексии, т. е. в способности «посмотреть на себя со стороны», подвергнуть внутренней критике сам процесс получения знания. «В самом деле, — пишет М. А. Бург, — ни в один из периодов своей долгой истории муза Клио не была — и вопреки видимости при первом к ней приближении, — не могла быть по самой своей сути бездумной накопительницей «фактов». Уже со времени «отцов истории» Геродота и Фукидида и независимо от меры осознания этого ее служителями элементы рефлексии являлись инструментом, посредством которого историк производил отбор «фактов», их группировку, определял место каждого из них в системе значений, находя способ их сцепления... Так или иначе, писать историю во все времена означало поместить «события» в контекст, соотнести их как часть с целым. Вне связи с историческим сознанием нельзя объяснить, почему видение истории столь различно. Для Тита Ливия история — эпос римских доблестей. Для Тацита — она драма ужасов, для Оттона Фрейзингенского — преддверие конца мира»¹⁴.

Короче говоря, постановка вопроса об «историческом понимании», «переживании», «диалоге» с «текстом» и т. п. вполне правомерна. Неверно другое: «историческое понимание», «историческое переживание», по мысли герменевтиков, базируется не на научном познании объективных общественных закономерностей, а на философской интуиции¹⁵, противостоящей науке. Позиция, необоснованно принижающая роль сознательной деятельности человека, преувеличивающая значение подсознательных, иррациональных моментов в мотивации его деятельности, не может быть истинной. Это не научная, это субъективистская позиция.

М. А. Киссель в этой связи совершенно справедливо отмечает: «...современный уровень научного знания и знания о науке... дает возможность рассеять тот особый

¹⁴ Бург М. А. Историческое сознание как проблема историографии. — Вопросы истории, 1982, № 12, с. 54.

¹⁵ Gadamer H.-G. Hermeneutik. — Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3. Darmstadt, 1974.

гносеологический ореол, которым было окружено в истории философии понятие интеллектуальной интуиции. Никакого особого статуса самодостоверности мы этой познавательной операции не имеем права приписывать по той простой причине, что благодаря исследованиям в области математики... критерий интуитивной очевидности потерял всякий кредит. Интуитивная очевидность предстала в своем подлинном обличье как результат многократного повторения опыта, исторически сформировавшейся интеллектуальной привычки, но не прорыва к первоначальному и подлинному. Напротив, «первозданное»-то оказывается за пределами непосредственной очевидности, в области непредставимого, но от того не менее реального. Так было в случае неевклидовой геометрии и квантовой механики. И всякий раз соображения интуитивной очевидности, непосредственного усмотрения мешали, а не помогали процессу познания... Интеллектуальная интуиция принципиально ограничена рамками человеческой субъективности, и никакая трансцендентальная редукция ничего в этом отношении не меняет. Следовательно, посредством интуитивирования мы не можем прорваться «к самим вещам»... выйти в поле подлинной объективности, полной «открытости» для мыслящего разума»¹⁶.

Несомненно, в конкретном движении мысли каждого индивида интуиция «часто является первой формой того, что затем делает ясным рефлексия, — пишет видный французский философ Л. Сэв. — Но научная теория познания убедительно доказала, как и история собственных наук и психология ребенка, что эта первичность интуиции носит относительный и эмпирический характер. С ...логической точки зрения ее точность — это не посылка, а результат. Другими словами, если говорить о неосуществимых для философской интуиции задачах, то в первую очередь следует назвать задачу обоснования, ибо интуиция сама нуждается в обосновании»¹⁷.

Приверженцы же герменевтики в сущности уклоняются от необходимости и обязанности показать истинные источники и границы философской интуиции, изображая непосредственные данные сознания, факты внутреннего

¹⁶ Киссель М. А. Феноменологическая концепция познания. — Критика современных буржуазных теорий познания. Л., 1981, с. 151.

¹⁷ Сэв Л. Современная французская философия. М., 1968, с. 94, 95.

переживания и т. п. как непреложные отправные пункты исследования истории. Результат, вытекающий из такой субъективистской позиции, очень хорошо показал английский философ О. Хаксли. «Ни один психологический опыт, — говорит он, — не является, насколько это касается нас, «более истинным», чем какой-нибудь другой. Наука несколько не «истиннее», чем здравый смысл, а безумие несколько не «истиннее», по сравнению с искусством или религией. Каждый человек имеет такое же полное право на свое собственное отдельное мировоззрение, как и на свой собственный особый характер... существует весьма близкая связь между видением человека и его философией». Философия, продолжает Хаксли, в таком случае не есть отчет о Вселенной, она симптом, указывающий на то или иное состояние ума. Здесь вполне можно согласиться также и с приверженцем неопозитивизма Айером, который пишет, что «при описании своего видения мистик не дает нам какой-либо информации о внешнем мире; он дает нам лишь косвенную информацию о состоянии своего собственного сознания... его состояние мистической интуиции не является подлинно познавательным состоянием»¹⁸.

Гегель в «Феноменологии духа» вскрыл несостоятельность субъективистского, интуитивистского постижения истины. Он писал, что «поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те *посвященные*, коим бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения»¹⁹.

Приверженцы герменевтики в данном случае делают большой шаг назад и в сравнении с другим основоположником классической буржуазной философии, И. Кантом. В самом деле, Кант, как известно, писал в «Прологоменах»: «Дело чувств — созерцать, рассудка — мыслить. Мыслить же значит соединять представления в сознании... Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мышление есть то же, что суждение, или отнесение представлений к суждениям вообще». Особенность нашего рассудка, подчеркивает фило-

¹⁸ Цит. по: Льюис Д. Наука, вера и скептицизм. М., 1966, с. 21, 23, 24.

¹⁹ Гегель. Соч., т. IV. М., 1959, с. 5.

соф, состоит в том, что «он мыслит все дискурсивно, т. е. в понятиях...»²⁰.

Современные герменевтики, как видно, следуют реакционной тенденции, идущей от Ницше, Шопенгауэра, Кьеркегора и даже еще раньше — от Шеллинга. Они не понимают, не желают понять, что подлинное познание окружающего нас мира природы и истории достигается прежде всего в результате сложного и длительного развития разума, мышления в понятиях, в конкретных рациональных формах. При этом, подчеркиваем еще раз, марксистами ничуть не отрицается и интеллектуальная интуиция как особая ступень познания, на которой знание выступает результатом непосредственного обобщения исходных опытных данных. Однако в любом случае она базируется на всем накопленном прежде опыте. Интуиция не противостоит рациональному овладению миром, она лишь осуществляет познание как бы по «сокращенной», синтетической программе, без детального выявления и осознания всех логических форм и механизмов процесса возникновения нового знания²¹.

В конечном счете и искусство, к истинам которого так часто апеллируют приверженцы герменевтики, отнюдь не плод мистического озарения. Подлинное художественное творчество всегда выступало и выступает отражением и выражением самой сущности реальной действительности. Именно поэтому К. Маркс, анализируя капиталистические экономические и другие общественные отношения, не раз ссылаясь, например, на «Фауста» Гёте и «Тимона Афинского» Шекспира, находя в них гораздо больше понимания сути вещей, чем в трудах многих буржуазных политэкономов. Такие крупные художники современности, руководствовавшиеся в своем творчестве принципами социалистического реализма, как Л. Арагон и Б. Брехт, а также Т. Манн и Г. Манн, специфическими путями искусства также пришли к глубокому пониманию и верному изображению сущности капиталистического мира. Все это доказывает несостоятельность, необоснованность приписывания сторонниками герменевтики только искусству той роли, в которой они отказывают науке, а именно быть истоком глубинной истины. Их апелляция к искусству оборачивается откры-

²⁰ Кант И. Пролегомены. М. — Л., 1934, с. 180—181, 224.

²¹ Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967.

тым воспеванием иррационализма и антиинтеллектуализма.

Герменевтики не только открыто воспевают иррационализм. Они ведут открытую и скрытую борьбу против марксизма, против материализма и диалектики. Они выступают сегодня с претензией дать всеобъемлющее объяснение мира, жизни человека и человечества в целом, извлечь уроки из прошлого, понять настоящее и будущее. Они обещают дать буржуазному обществоведению «единый универсальный принцип», который обеспечит преодоление царящих в буржуазном обществе «культы непосредственного, инфляции высоких норм, духовного анархизма, торжества мелочно-конкретного, релятивизма в научной теории» и т. п.²², они обещают дать «последнюю почву», на которой можно строить, обосновывать и оправдывать абсолютную истину, подлинный смысл человеческого бытия и т. д.²³

Разумеется, герменевтики, несмотря на свои претензии, не могут ни создать целостную научную картину мира, ни «превзойти» марксизм в методологии социального познания. Приверженцы герменевтики не могут создать целостную научную картину мира прежде всего потому, что в сущности не признают объективной реальности, ее первичности по отношению к мыслящему субъекту. В лучшем случае они исходят из тождества субъекта и объекта, в худшем — рассматривают объект в качестве порождения субъекта, поскольку отдают приоритет субъективистской интерпретации мира, полагают чувства, переживания субъекта основной реальностью жизни.

В свое время Ф. Энгельс писал: «...понятие о вещи и ее действительность, движутся вместе, подобно двум асимптотам, постоянно приближаясь друг к другу, однако никогда не совпадая. Это различие между обоими именно и есть то различие, в силу которого понятие не есть прямо и непосредственно действительность, а действительность не есть непосредственно понятие этой самой действительности»²⁴.

²² *Habermas J.* Einleitung. — Stichworte zur «geistigen Situation der Zeit», Bd 1. Frankfurt am Main, 1979, S. 30.

²³ *Diemer A.* Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik. Düsseldorf, 1977, S. 240.

²⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 39, с. 354.

К. Маркс также отмечал абсолютную нелогичность какого-либо сомнения в реальности внешнего по отношению к субъекту мира; нелогичность состоит в том, что стоящий на такой позиции тем не менее не ограничивает себя своим собственным существом, но вступает по поводу этой позиции в спор с другими. К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» саркастически возражает: «Я говорю тебе: откажись от своей абстракции, и ты откажешься от своего вопроса; если же ты хочешь придерживаться своей абстракции, то будь последователен, и когда ты мыслишь человека и природу *несуществующими*, то мысли несуществующим и самого себя, так как ты тоже — и природа и человек. Не мысли, не спрашивай меня, ибо, как только ты начинаешь мыслить и спрашивать, твое *абстрагирование* от бытия природы и человека теряет всякий смысл. Или, быть может, ты такой эгоист, что полагаешь все несуществующим, а сам хочешь существовать?»²⁵

На такой в сущности «эгоистической» позиции и находятся приверженцы герменевтики. В этой связи к ним в полной мере может быть отнесена ленинская критика махистского «тождества» бытия и сознания. «...Субъективистская линия в вопросе о причинности, выведение порядка и необходимости природы не из внешнего объективного мира, а из сознания, из разума, из логики и т. п. не только отрывает человеческий разум от природы, не только противопоставляет первый второй, но делает природу *частью* разума, вместо того, чтобы разум считать частичкой природы»²⁶, — писал В. И. Ленин. Герменевтики не понимают, что человеку только кажется, будто «его цели вне мира взяты, от мира независимы». На деле, подчеркивал В. И. Ленин, «цели человека порождены объективным миром и предполагают его, — находят его как данное, наличное»²⁷.

Диалектический и исторический материализм доказали принципиальное совпадение по содержанию законов мышления и бытия: субъективная диалектика, диалектика понятий отражает объективную диалектику. Марксистское понимание тождества законов бытия и мышления обеспечивает единственно правильный путь достиже-

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 126.

²⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 159.

²⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 171.

ния объективного социального знания. С марксистской точки зрения образы человеческого сознания выступают не как какие-то чисто идеальные образования, психологические переживания и т. п., а как образы материального мира. С позиций диалектического материализма и образ, и предмет, отраженный в этом образе, составляют единство, единство противоположностей. Единство заключается в том, что образ — копия (более или менее истинная) предмета; противоположность — в том, что содержание сознания — познавательного образа — выступает в качестве идеального по отношению к материальному предмету.

Указанная диалектика субъекта и объекта остается непонятной большинству немарксистских социальных философов, в том числе и приверженцам герменевтики. Последние, протестуя против натурализма в позитивистски ориентированных философских и социологических концепциях, впадают в другую крайность: делают основным критерием истинности социального познания «субъективный смысл», «переживания» и т. п. Они не понимают, что в любом случае человеку для того, чтобы осмыслить цель своей жизни, разумно и активно действовать в обществе, необходимо знать общественные законы, правильно их отображать и согласовывать с ними свою творческую деятельность. Неисполнение целей человеческой деятельности, подчеркивает В. И. Ленин в «Философских тетрадах», «имеет своей причиной (Grund) то, что реальность принимается за несуществующее (nichtig), что не признается ее (реальности) объективная действительность»²⁸.

Игнорируя зависимость целей и действий человека от реальной действительности, герменевтическая интерпретация мира приводит к крайнему психологизму и антропологизму, оборачивается ничем не ограниченным субъективистским произволом. В конечном счете в герменевтике волюнтаристские мотивы неизбежно смыкаются с солипсистскими. Лишь с позиций марксизма, с позиций диалектического и исторического материализма, центральная идея которого сконцентрирована в выводе о первичности материи, о том, что общественно-исторический процесс имеет своей объективной основой материальное производство, можно дать целостную научную

²⁸ Там же, с. 199.

картину мира, правильно понять ход человеческой истории, жизнь людей.

Признание материального производства в качестве объективной основы истории преодолело абстрактный взгляд на общество и деятельность человека. Человек действует как общественно-историческое лицо, не в одиночку и не произвольно; его деятельность обусловлена объективными обстоятельствами. И поскольку эти объективные обстоятельства оказываются для индивидов общими, постольку они образуют исторически определенные общественные группы, слои, классы, действующие общим, только им присущим образом. Следовательно, общество нельзя рассматривать лишь как формальные структуры, лишь как общество вообще. «Минералог, вся наука которого ограничивалась бы установлением той истины, что все минералы в действительности суть «минерал вообще», был бы минералогом лишь в *собственном воображении*»²⁹.

Пренебрежение историческими различиями типов обществ неизбежно приводит на позиции либо спекулятивной философии, игнорирующей причинную и временную последовательность социально-исторических процессов, либо к объективизму «универсальных законов», либо к позитивистской трактовке истории как совокупности случайных событий, не имеющих между собой каких-либо закономерных связей. И в первом, и во втором, и в третьем случаях подлинная сущность социально-исторических процессов, разумеется, не раскрывается. За всем этим обнаруживается и определенный политический смысл. «Буржуазия, ставшая контрреволюционной, боится истории и не хочет признать, что капитализм, возникший исторически, является и исторически преходящим. Она хочет, чтобы образовался некоторый специфический разрыв в исторической преемственности, чтобы было опровергнуто диалектическое объяснение этой преемственности как единого непрерывного процесса, который в то же время дискретен, так как прерывается узловыми моментами. Буржуазия предпочла бы уподобить историю органическому росту, ложно истолковывая при этом и этот рост в том смысле, что в нем сохраняется то, что было, и происходит лишь его увеличение или уменьшение. Это была бы история как возврат к одному и тому же, как

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 63.

круговорот, в ходе которого не случается ничего нового»³⁰.

Материалистическое понимание истории исходя из приоритета объективной реальности, материального производства вооружило исследователя-историка решающей для социально-исторического анализа гносеологической категорией — категорией общественно-экономической формации. В отличие от субъективистских «исторических переживаний», «предрассудков», «предпонимания» и тому подобных категорий герменевтиков категория общественно-экономической формации отражает реальную, объективно существующую общественно-экономическую формацию, которая в историческом процессе выступает в виде совокупности существующих производственных отношений, социальной структуры и отражающей их духовно-идеологической деятельности людей. Именно благодаря открытию общественно-экономических формаций история предстала как естественноисторический процесс их последовательной смены.

Сказанное отнюдь не означает, что материалистическое понимание истории освобождает людей от ответственности за направление социального развития, что будущее в марксизме так же, как и в концепции Гегеля, предопределено, выступает реализацией некой предопределенной сущности, в чем необоснованно обвиняют марксизм его противники. Напротив, вопреки Гегелю, у которого действительно налицо разрыв между человеком и историей, человек не творец, а орудие истории, материалистическое понимание истории отнюдь не исключает, а подчеркивает, что в истории действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. В конечном счете, однако, именно материальные причины прежде всего порождают цели, мотивы, устремления и ценности людей. Поэтому, чтобы понять конкретнее историческое движение, необходимо исследовать материальное производство, материальные структуры; причем, как подчеркивал К. Маркс, всегда следует иметь в виду, что если материальное производство «не брать в его *специфической исторической* форме, то невозможно понять характерные особенности соответствующего ему

³⁰ Штайгервальд Р. Буржуазная философия и ревизионизм в империалистической Германии. М., 1983, с. 92.

духовного производства и взаимодействия обоих. Дальше пошlostей тогда не уйдешь»³¹.

Только выделив социально-экономические основы жизнедеятельности общества, сведя действие личностей к социально-экономическим отношениям, к классовым взаимоотношениям, можно построить строго научную теорию исторического процесса, дать правильную оценку действиям личностей, понять их потребности, ценности и идеалы, а не сваливать все на «свободную волю».

Примечательно, что иррационалистическое, субъективистское постижение истории с помощью внутренних процессов мысленного «вживания», психологического проникновения в «дух эпохи» и т. п. отвергается не только марксистами, но, например, представителями школы «Анналов». В частности, М. Блок подвергает безоговорочной критике взгляды Дильтея и его последователей на историю. Одновременно он понимает, что переход к подлинной исторической науке был подготовлен К. Марксом, доказавшим, что в основе исторического процесса лежит развитие и изменение социально-экономического строя. Блок признает, что в истории вполне можно найти типическое, можно обнаружить повторяемость. Конечно, в истории в отличие от природы регулярное проступает исключительно сквозь частное, и поэтому никакое обобщение невозможно без оговорок и ограничений, «общество — не геометрическая фигура», пишет Блок, и доказательства в истории — это не доказательства теоремы. Однако в любом случае, подчеркивает он, нельзя абсолютизировать индивидуальные черты исторического факта, «в исторических исследованиях нет места автаркии... единственно подлинная история... это всемирная история»³².

Рассматривая ход истории как естественноисторический процесс последовательной смены специфических типов обществ (общественно-экономических формаций), марксизм вооружил исследователя истории еще одной очень важной методологической установкой, суть которой состоит в требовании идти при анализе исторического процесса от более развитых обществ к менее развитым, к исторически простейшим социальным образованиям. Данная методологическая установка выражена

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. I, с. 279.

³² Блок М. Апология истории. М., 1973, с. 29.

К. Марксом в известном положении: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны ...намеки более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно»³³. Разумеется, приведенное положение ни в коей мере не направлено против принципа генетического подхода, сутью которого является стремление установить исторически наиболее простое и неразвитое состояние объекта, с тем чтобы определить затем этапы и механизмы его последующей эволюции. Генетический подход и приведенная выше методологическая установка находятся в диалектическом соотношении, дополняя друг друга и выражая различные стороны целостного процесса социального познания.

Без познания развитых типов общества невозможно понять исходные, исторически наиболее простейшие социальные образования и, следовательно, невозможно осмыслить логику исторического процесса в целом. Блок справедливо отмечает, что односторонний акцент на изучении генезиса социальных явлений рискует подменить причины этих явлений их «истоками»³⁴.

Ведущий принцип многих герменевтиков по сути прямо противоположен: волюнтаристская абсолютизация традиции. В этом находит свое выражение не только научная несостоятельность их исторических реминисценций, но и политический консерватизм. В самом деле, для них ариаднина нить настоящего коренится исключительно в традициях прошлого. Именно с этой позиции они критикуют «неэтическую» реальность современной «технической цивилизации» и видят спасение в возврате к традициям. Прислушиваться к традициям, стоять на традициях, апеллировать к традициям, особенно эпохи Платона, — вот, по их мнению, путь истины³⁵.

Разумеется, марксисты не отвергают традиции. Однако, как отмечал К. Маркс, социальная революция не может черпать свою поэзию из прошлого: она должна ее черпать из будущего. Она не может стать сама собой,

³³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 731.

³⁴ См.: Гуревич А. Я. М. Блок и «Апология истории». — Блок М. Апология истории, с. 182, 183.

³⁵ Правда, некоторые приверженцы герменевтики пытаются переинтерпретировать традиции таким образом, чтобы использовать их в антиимпериалистических целях (например, «левые» католические деятели). Другие, как мы знаем, стали ратовать за субъективистское «новаторство».

не отказавшись от всякого суеверного почитания старины³⁶.

В сущности герменевтики исходят из предположения, что на всех этапах истории, при всех ее изломах и изгибах, люди оставались неизменными. Отсюда — фетишизация традиций, языка, отношений коммуникации. Язык для герменевтиков — это сама реальность, бытие, жизнь; он нечто таинственное, а *prigori* лежит в основе всякого познания.

В действительности язык не субъективно-идеалистический феномен, определяющий бытие и познание людей. Язык есть непосредственная действительность мысли, подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс, он существует столько же, сколько и сознание человека, он возник как общественный продукт, в процессе труда из потребности общения людей между собой; ни мысли, ни язык сами по себе не образуют самостоятельной сферы, они являются только отражением и выражением действительной жизни³⁷. Слова, понятия, суждения, аксиомы в математике и логике являются следствием процесса абстрагирования, специфической формой рационального отражения объективных процессов в природе и обществе. «Сначала *мелькают* впечатления, затем выделяется *нечто*, — потом развиваются понятия качества $\#$ (определения вещи или явления) и *количества*. Затем изучение и размышление направляют мысль к познанию тождества — различия — основы — сущности *versus* явления, — причинности etc. Все эти моменты (шаги, ступени, процессы) познания направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине (= абсолютной идее)»³⁸.

Приверженцы философской герменевтики, игнорируя связь языка с общественной действительностью, практикой, естественно, всецело находятся только в сфере языка как специфического готового, отчужденного продукта и идеалистически ориентируются лишь на «совершенствование» отношений коммуникации и т. п. и отвергают необходимость революционных социальных преобразований.

Герменевтика в сущности — философия пассивности, а не действия. Герменевтики как будто подчеркивают,

³⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 122.

³⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 29, 448, 449.

³⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 301.

что в истории, в общественно-исторических событиях участвуют «живые личности», действующие активно и ответственно, ставящие перед собой определенные цели, руководствующиеся определенными ценностями и идеалами, но трактуют эту деятельность по сути как только созерцательно-психологическую. «С любовью и ненавистью, со страстной радостью, со всей игрой наших аффектов созерцаем мы исторический мир», — писал, в частности, В. Дильтей. Не изменяем, не преобразуем, но — созерцаем! Не случайно А. Димер, выступая на XVI Всемирном философском конгрессе, обрушился на 11-й тезис К. Маркса о Л. Фейербахе. Первую часть тезиса я принимаю, заявил он, вторую решительно отвергаю, ибо задача философии — не изменять, но только интерпретировать мир — такова позиция А. Димера.

Фундаментальный мировоззренческий и политический консерватизм герменевтики (несмотря на то что некоторые приверженцы герменевтики в политическом плане занимают буржуазно-либеральные позиции и даже активно борются за мир, например К. Ф. фон Вайцзеккер), хотя и весьма замаскированный сложными философскими построениями, в условиях общего «поправления» духовного климата в империалистических странах все более выдвигает эту философию на передний план идеологической борьбы³⁹. Против марксизма-ленинизма объединяются по сути все течения буржуазной идеологии, оппортунизма и ревизионизма. И все они ныне в большей или меньшей степени апеллируют к герменевтике. Герменевтика их интересует, «во-первых... как освященная многовековой традицией «языковая игра», правила и предписания исподволь вырабатывавшегося духовно-практического подхода к определенному кругу научных и житейских задач, отложившиеся в отточенные и приобретшие своеобразную суггестивную силу терминологические клише и методологемы (в этот шаблон их действенный вошли и их спекуляции вокруг понятия «герменевтический круг» и т. п.)... Во-вторых, герменевтика фигурирует в качестве «герменевтической» философии, антисциентистски ориентированных философских учений, надстраивающихся над метанаучной проблематикой с существенными мировоззренческими импликациями

³⁹ См.: Земляной С. Н. Герменевтика и проблема понимания. — Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов. М., 1983, с. 231.

(проблематикой «понимания») и решающих основной вопрос философии в духе иррационалистически окрашенного языкового идеализма»⁴⁰.

Многие буржуазные идеологи, оппортунисты и ревизионисты сегодня ведут борьбу с марксизмом-ленинизмом, «обосновывая» ее в духе герменевтики претензией «по-новому» прочитывать, понять, переинтерпретировать К. Маркса. О. Флейтхайм, А. Кюнцли, Ю. Хабермас, например, заявляют, что сегодня задача заключается в том, чтобы понять Маркса лучше, чем он сам понимал себя⁴¹.

Сама по себе эта тенденция не нова. К. Марксу и Ф. Энгельсу при их жизни пришлось бороться с теми, кто, спекулируя на популярности их учения, выдавал свои взгляды за марксистские. Известно, с каким негодованием выступали они против псевдомарксизма. В. И. Ленин справедливо заметил, что, чем в большей степени марксизм овладевает массами, тем в большей степени буржуазия делает ставку на его фальсификацию, переработку в собственных целях. Диалектика истории такова, писал он в статье «Исторические судьбы учения Карла Маркса», что «теоретическая победа марксизма заставляет врагов его *переодеваться* марксистами»⁴².

Новейшим вариантом такого «переодевания» является сегодня так называемый неомарксизм. Это одно из наиболее активно действующих и опасных направлений современного антимарксизма, в котором сомкнулись самые изощренные интеллектуальные силы буржуазии. Опасное еще и потому, что данное псевдомарксистское течение вовлекает в орбиту своего влияния и молодежь, особо склонную к восприятию новых веяний.

«Неомарксизм» в сущности не представляет собой какого-либо единого философского миропонимания. Это скорее эклектическая сумма различных философских построений, к тому же постоянно модифицирующихся. Поставщиками теоретических положений «неомарксизма» выступают некоторые представители феноменологии, антропологии, неофрейдизма, идеалистической «социологии знания», особенно представители так называемой Франкфуртской философско-социологической школы (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Ю. Хабермас и др.),

⁴⁰ Там же, с. 231, 232.

⁴¹ Karl Marx. Pro und Contra. Hamburg, 1983.

⁴² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 3.

а также ревизионисты и т. п. И если раньше ревизионисты шли на выучку к буржуазным философам, то сегодня зачастую буржуазные лжемарксисты учатся философствовать у ревизионистов, действуют с ними единым фронтом. Не случайно поэтому, что и буржуазные псевдомарксисты, и ревизионисты охотно обмениваются взаимными комплиментами, объявляя друг друга то «лучшими марксистскими умами XX столетия», то наиболее яркими представителями «современного» и «свободомыслящего» марксизма.

Цель «неомарксистов», согласно их декларациям, заключается в намерении создать «новый», «западный» вариант марксизма в противоположность марксизму-ленинизму, который отвергается как его «русская» интерпретация, якобы абсолютно неподходящая для современных развитых капиталистических стран. При этом «неомарксисты» выступают с претензией развить, дополнить учение К. Маркса применительно к новым историческим условиям, «защитить» его от «догматических искажений», освободить от «крайностей, идеологической неприемлемости», партийности, «привнесенных» в него ленинцами. «Западный марксизм» претендует также на роль «восстановителя» гуманистической, демократической традиции марксистской мысли, преданной якобы забвению в «ленинском варианте».

Таким образом, «неомарксизм» — целая программа идейной борьбы с марксизмом-ленинизмом. Это делает понятным, почему под лозунгом «Назад к Марксу!» столь единодушно и целенаправленно объединились весьма разные и самостоятельные буржуазные (и мелкобуржуазные) философские направления.

Рассмотрим некоторые «основополагающие» идеи и приемы «неомарксизма». Сразу отметим, что все рассуждения о «западном марксизме» в противовес ленинизму как якобы «исключительно русской версии марксизма» направлены прежде всего против марксизма-ленинизма как подлинно революционной теории современности. Ленинизм действительно возник в России и отражал специфические черты российской действительности. Но он сложился на прочной базе марксистской теории, выражая потребности международного рабочего движения в целом. Правильность его лозунгов была подтверждена не только русским, но и мировым революционным опытом. Единство, интернациональная сущность марксизма-лени-

низма зиждутся на объективной общности положения рабочего класса в странах капитала, общности классовых интересов всех отрядов трудящихся независимо от их национальной принадлежности, на единстве конечной цели их борьбы — построении социализма и коммунизма. Интернациональная сущность марксизма-ленинизма в современных условиях нашла свое выражение и в общих закономерностях социалистической революции и строительства социализма, постоянно подтверждаемых опытом государств социалистического содружества, международного коммунистического движения.

Разумеется, применение марксистско-ленинских положений в конкретных условиях различных стран предполагает и определенные различия в тактике и методах революционной борьбы, в путях и формах строительства социализма. Но все это не имеет ничего общего с «неомарксистскими» стараниями представить марксизм-ленинизм каким-то региональным или национальным вариантом. Намерение сузить роль ленинизма до только «российского учения» направлено на идейное разоружение рабочего класса и всех современных революционных сил, на дискредитацию достижений реального социализма, на уменьшение воздействия его примера и влияния на социальные процессы в мировом масштабе.

Что касается попыток, так сказать, «содержательно-го» противопоставления ленинизма марксизму, то главный аргумент здесь — утверждение о том, что в отличие от учения К. Маркса, представляющего собой якобы учение «об отчуждении и освобождении человека», ленинизм-де — совокупность политических и идеологических лозунгов, со временем превратившихся в «институционализированную идеологию».

Для доказательства собственных измышлений «неомарксисты» ссылаются на К. Маркса, спекулируя на данном им в «Немецкой идеологии» понятии идеологии как фальшивого, ложного сознания. Если социальное учение хочет быть подлинным, а не иллюзорным сознанием, утверждают они, оно должно быть максимально независимым от классовых интересов.

Однако ложным, иллюзорным сознанием К. Маркс и Ф. Энгельс считали отнюдь не всякую идеологию, а только идеологии разных непролетарских классов. Марксистская критика идеологических иллюзий имеет конкретно-исторический характер, требует постоянно-

го сопоставления теоретических построений с системой социально-экономических отношений, с коренными интересами классов. Такой подход позволяет увидеть, что в идеологии прогрессивных классов всегда содержатся положения, отражающие объективную истину.

Разумеется, только идеология рабочего класса, коренные интересы которого полностью совпадают с потребностями объективного исторического развития, является последовательно научной. Пролетариат, свергающий эксплуататорские классы, строящий все свои отношения с трудящимися классами на почве взаимного доверия, равенства и справедливости, постоянно заинтересован в полном познании объективных закономерностей общественного развития, всегда стремится научно обосновать свои цели и действия.

При этом следует помнить, что К. Маркс и Ф. Энгельс были не только гениальными учеными, но и идеологами пролетариата, его вождями. Они разрабатывали свое учение не как самоцель, а как научную теорию освобождения этого класса.

«Неомарксисты» же по существу требуют деидеологизации социальной науки, отказа от ее партийности, от материалистического обоснования социализма. Ясно, что подобная позиция, лишаящая революционное социалистическое движение научного мировоззрения, неизбежно обрекает его на стихийность и сектантство, а в конечном счете на поражение в борьбе.

Следующий пункт «программы» «неомарксизма» — претензия на «творческое развитие» марксизма. Именно здесь «неомарксисты» особенно охотно используют герменевтические «приемы». Творческое развитие понимается «неомарксистами» преимущественно как «открытость» всем современным идейным и философским течениям, как взаимный обмен идеями, идеологическая терпимость. Эта позиция нередко привлекает тех на Западе, кто тянется сегодня к теории, чтобы разобраться в бурном потоке событий нашего времени, найти свое место в борьбе за новый справедливый общественный строй.

Однако важно понять, к какой «открытости» призывают буржуазные идеологи; какого рода новаторство предлагают они и во имя чего?

Намерение обогащать теорию согласно духу времени никогда не вызывало у настоящих марксистов-ленинцев возражения. Напротив, творческое развитие — закон су-

ществования всякой науки, а научная истина не есть нечто раз и навсегда данное, неизменное. Истина — процесс, она достигается путем приращения и углубления знания. Все сказанное полностью относится и к марксизму. «Мы вовсе не смотрим, — писал В. И. Ленин, — на теорию Маркса как на нечто законченное и неприкосновенное; мы убеждены, напротив, что она положила только краеугольные камни той науки, которую социалисты *должны* двигать дальше во всех направлениях, если они не хотят отстать от жизни»⁴³.

Известно, что К. Маркс и Ф. Энгельс, исходя из новых условий общественного развития, постоянно уточняли и усовершенствовали свои теоретические выводы. В. И. Ленин обогатил марксизм рядом гениальных научных положений, соответствовавших изменившимся историческим условиям, новым задачам революционной борьбы.

В наши дни, опираясь на теоретическое наследие вождей мирового пролетариата, марксисты-ленинцы постоянно и глубоко изучают изменения, происходящие во всех сферах современного общественно-исторического процесса, чтобы на этой основе развивать теорию научного коммунизма, обеспечивать ее неразрывную связь с жизнью, практикой.

Об этом свидетельствуют, в частности, важные теоретические выводы, сделанные КПСС, особенно ее XXIV, XXV и XXVI съездами, марксистско-ленинскими партиями других стран, о развитом социалистическом обществе, о необходимости соединения достижений научно-технической революции с преимуществами социализма, о социалистическом образе жизни и др. Примером творческой активности марксистов-ленинцев является постоянное обогащение ими опыта классовой борьбы в капиталистических странах и национально-освободительного движения, исследование путей перехода к социализму и т. д.

К чему ведут попытки псевдомарксистов «модернизировать», «переинтерпретировать» марксизм, хорошо видно из их философских концепций. Рассуждениями о необходимости борьбы с догматизмом, вульгарным социологизмом и т. п. прикрывается стремление сначала «дополнить», а потом подменить марксистско-ленинскую

⁴³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 4, с. 184.

философию различными буржуазными философскими течениями. Так, представители «второго поколения» Франкфуртской школы пытаются соединить марксизм то с построениями Хайдеггера, то с идеями Фрейда, то одновременно и с теми и с другими. Свой «новаторский вклад» в идейное размывание марксизма торопились внести и ревизионисты (Р. Гароди, Э. Фишер, Г. Петрович), требовавшие выработать «единую», «общечеловеческую» идеологию. Призывы к «творческому пониманию и развитию марксизма» оборачиваются здесь сдачей его идейных позиций.

Разумеется, марксистско-ленинская философия отнюдь не изолирует себя от немарксистской общественной мысли, не отвергает с порога реальную научную проблематику, даже если она выступает в идеалистической оболочке. Однако тот факт, что те или иные немарксистские философские школы делают подчас выводы, полезные в области конкретных социальных дисциплин, вовсе не означает необходимости включения в марксистско-ленинскую философию их мировоззренческих идей. Марксистско-ленинское мировоззрение, впитывая все лучшее, что накоплено прогрессивной общественной мыслью, всегда боролось и будет бороться *«со всей линией враждебных нам сил и классов»*, всегда вело и будет вести *«свою линию»*⁴⁴.

Антимарксистская сущность «неомарксизма» обнаруживается со всей очевидностью в оценке характера современной эпохи, тенденций развития государственно-монополистического капитализма и реального социализма. Фетишизируя значение и последствия научно-технической революции, «неомарксисты» необоснованно утверждают, что в «позднекапиталистическом обществе» рабочая сила непосредственных производителей все более «утрачивает свою роль», что не эксплуатация рабочих, но якобы научно-техническая революция сама по себе стала источником прибавочной стоимости, а положение наемных работников настолько улучшилось, что их эксплуатация вполне компенсируется материальными и социальными «возмещениями». В итоге, извращая реальное положение вещей, приходят к выводу, что, хотя классовые противоречия и не исчезли полностью, они якобы уже «не работают», а поэтому классовое, тем бо-

⁴⁴ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 364.

лее революционное сознание нельзя обнаружить будто бы даже среди наиболее передовых слоев рабочего класса и действенной оппозицией современному капиталистическому строю, подлинно революционной силой якобы становится сегодня не рабочий класс, а те, кто еще не превратился в «рабов одномерного сознания»: либо критически мыслящие личности (интеллигенция, студенчество, вообще молодежь), либо те, кому нечего терять (люмпены, национальные меньшинства и т. д.). Лишь эти парии общества и аутсайдеры, уверяют некоторые буржуазные и особенно мелкобуржуазные теоретики, способны к тотальному отрицанию капитализма, к «великому отказу» как средству борьбы за ниспровержение отжившего общества.

Марксисты-ленинцы всегда вели и будут вести решительную борьбу против всех попыток «неомарксистов» устранить революционный дух учения К. Маркса. Необоснованно противопоставляя «раннего» и «позднего» К. Маркса — автора «Экономическо-философских рукописей 1844 года» и творца «Капитала», «неомарксисты» под флагом «гуманизации» его наследия игнорируют конкретные классовые противоречия и классовую борьбу, подменяют их в духе экзистенциализма абстрактными противоречиями между сущностью и существованием, между индивидом и обществом и т. п. В противовес марксизму, который рассматривает сущность человека как совокупность общественных отношений, они исходят из идеи «тотального», «неотчужденного человека», понимая под ним изолированного субъекта, свободного от каких-либо общественных связей. В результате происходит подмена революционного учения, открывающего путь к реальному гуманизму через социалистическую революцию, утопическими абстрактно-гуманистическими призывами к революционизированию инстинктов и сознания людей, к усовершенствованию их языка, их «коммуникационных отношений» и т. п.

Подобная позиция особенно характерна для «франкфуртских» псевдомарксистов. Так, Хабермас, полностью отказавшись от научных критериев критики капиталистического общества, игнорируя его объективные социально-классовые характеристики, утверждает, будто корни изменения социальных институтов следует искать прежде всего в структуре индивидуального сознания, в развитии «языковых и интеракционных способностей

индивидов», и требует в этой связи «выйти» за пределы классового интереса, «раскрыть интересы самоутверждающегося рода как такового». Апеллируя к неопределенным «интересам рода», якобы пробуждаемым единственно в процессе «саморефлексии», Хабермас пытается доказать, что в современных условиях следует в принципе отказаться от острых форм классовой борьбы и сделать ставку на «стратегию массового просвещения», на восстановление подлинно «языковой коммуникации» и т. д. и т. п.⁴⁵

Как видим, «стратегия массового просвещения» Хабермаса в сущности не выходит за рамки обычного буржуазного либерального реформизма. Методологические же принципы теоретика в данном случае весьма близки герменевтическим. Как отмечает Г. М. Тавризян, Хабермас по существу гипостазировывает герменевтические установки, постоянно исходя из идеального поля интерессубъективности; все преобразования в обществе мыслятся им как «практически осуществимое» субъектами достижение общности интересов и единства исключительно в их роли «совладельцев культурного наследия». Упрекая Гадамера «в абсолютизации сферы культуры и изоляции ее среди других секторов социальной действительности», Хабермас фактически использует методологию герменевтики и ряд весьма близких ей идейно-теоретических установок как подготовительную ступень для еще большей абсолютизации «культурной сферы» в собственной теории общества⁴⁶.

Другой представитель Франкфуртской школы, А. Вельмер, принадлежащий к ее «второму поколению», также абсолютизирует опосредованность социальной и исторической действительности языком и тоже считает, что понять смысл истории можно в конечном счете лишь посредством интеракции, межличностного взаимодействия, с помощью «игры языка». Таким образом, всю историю и культуру Вельмер сводит к языку, который выступает в качестве смыслообразующей субстанции. В конечном счете буржуазный теоретик делает уступку позитивизму, ибо в его концепции адекватным методом исследо-

⁴⁵ *Habermas J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt am Main, 1976.*

⁴⁶ См.: *Тавризян Г. М. Социальная утопия философского либерализма Ю. Хабермаса. — Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978, с. 285.*

вания истории выступает герменевтическое истолкование в форме лингвистического анализа, игнорирующее действительное единство истории языка с историей мышления, с историей материально-трудовой деятельности людей⁴⁷.

Будучи наукой и одновременно революционной идеологией рабочего класса, марксизм-ленинизм органически соединяет в себе высшую научность и устремленность к социальному прогрессу, свободе и справедливости. При этом марксистское учение отнюдь не претендует быть сводом готовых ответов на все вопросы, касающиеся природы и общества. Требуя объективности и полноты отражения, например историко-социального процесса во всей его всесторонности и единстве, марксистский диалектико-материалистический метод постоянно принимает во внимание развитие и взаимосвязь вещей и процессов, систематически обобщает новые данные общественной жизни, тесно взаимодействует с достижениями науки во всех областях. Именно поэтому марксизм-ленинизм рассматривает все научные обобщения и выводы, имеющиеся в данный момент, как диалектическое единство относительной и абсолютной истин на пути бесконечного процесса познания объективных закономерностей развития общества и истории.

Что касается буржуазной идеологии и философии, в том числе и герменевтических построений, то, поскольку они ложно, субъективистски решают основной вопрос философии, отвергают объективные закономерности общественного развития, реальную связь языка с социальной практикой, проблему соотношения «индивид — общество» трактуют в сущности на психологическом уровне и т. п., постольку они не в состоянии дать подлинно научное объяснение истории, языка как «действительного сознания», не могут раскрыть связь индивидуальных целей и объективных общественных закономерностей, не могут понять и смысл человеческой жизни, не могут правильно сопоставить деятельность человека и ее результаты с этическими принципами и нормами и т. д.

По всем этим причинам марксисты решительно отвергают всякого рода буржуазно-ревизионистские интерпретации марксизма-ленинизма, попытки «понять» и

⁴⁷ Wellmer A. Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt am Main, 1969.

«подправить» его на основе субъективно-идеалистических, иррационалистических спекуляций. Не размыывать марксистско-ленинское учение различными фабрикатами буржуазной идеологии, а, наоборот, бороться за его чистоту, творчески, новаторски развивать его — вот путь к познанию и решению новых проблем. Лишь такой подход отвечает традициям и духу марксизма-ленинизма, потребностям коммунистического движения. Открытый всему лучшему, передовому, что есть в современной науке и культуре, марксизм-ленинизм находится сегодня в центре духовной жизни человечества, владеет умами миллионов и миллионов людей. Он идейное кредо трудящихся, символ революционного обновления мира. Марксизм-ленинизм — философия социального оптимизма; по этому неисчерпаемому учению трудящиеся, все честные люди выверяют сегодня конкретные практические шаги своего движения к миру социальной справедливости, к миру коммунизма.

- Бабушкин В. У. О природе философского знания. Критика современных буржуазных концепций. М., 1978.
- Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Брайович С. М. Герменевтика: ее метод и претензии. — Философские науки, 1976, № 6.
- Бутенко И. А. «Практическая герменевтика» социологов-феноменологов. — Вопросы философии, 1984, № 7.
- Быстрицкий Е. К. Концепция понимания в исторической школе философии науки. — Вопросы философии, 1982, № 11.
- Гайденко П. П. Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции. — Вопросы литературы, 1977, № 5.
- Гайденко П. П. Хайдеггер и современная философская герменевтика. — Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978.
- Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963.
- Геворкян Г. А. О проблеме понимания. — Вопросы философии, 1980, № 11.
- Григорьян Б. Т. Характерные черты современной западноевропейской буржуазной философии. — Современная философия и социология в ФРГ (Некоторые направления и проблемы). М., 1971.
- Грязин И. П. К вопросу о герменевтическом подходе в современной англо-американской философии права. — Философские науки, 1980, № 2.
- Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981.
- Дубровский Д. И. Понимание как расшифровка кода (информационный подход к проблемам герменевтики). — Философские основания науки. Вильнюс, 1982.
- Земляной С. Н. Проблема «понимания» в герменевтике XIX в. Ф. Шлейермахер и В. Дильтей. — История философии и современность. М., 1976.
- Земляной С. Н. Герменевтика и проблема понимания. — Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов XX века. М., 1983.
- Ивин А. А., Фурманова О. В. Философская герменевтика и проблемы научного знания. — Философские науки, 1984, № 5.
- Ионин Л. Г. Понимающая социология. Историко-критический анализ. М., 1979.
- История буржуазной социологии первой половины XX в. М., 1979.
- История буржуазной социологии XIX — начала XX в. М., 1979.
- Кулэ М. Х. Постановка проблем в современной философской герменевтике и ее историко-философские корни. Критика позитиви-

* Составил В. И. Ефременко.

стских и культурно-исторических концепций современной буржуазной философии. Рига, 1979.

Малиновская К. В. Понимание и его роль в науке. — Философские науки, 1974, № 1.

Марков С. М. Герменевтика — ее дилеммы и противоречия в исследовании истории общественной мысли. — Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1977.

Нарский И. С. Новейшие течения буржуазной философии (Критический анализ). М., 1982.

Нарский И. С. Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М., 1983.

Наумова М. Ф. Буржуазная социология и философия. — Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М., 1972.

Понимание как логико-гносеологическая проблема. Киев, 1982.

Прайслер Х. Несостоятельность буржуазной герменевтики как методологии познания истории. — Философские проблемы общественного развития. М., 1980.

Роговин М. С. Динамика соотношения понимания и перевода в познание. — Вопросы философии, 1981, № 2.

Рузавин Г. И. Герменевтика и проблемы понимания и объяснения в научном познании. — Структура и развитие научного знания. Системный подход к методологии науки. М., 1982.

Селицкая Л. А. Гносеологическая проблема понимания. Л., 1975.

Социология и современность. М., 1977.

Филатов В. П. Естествознание и «жизненный мир»: проблемы феноменологической интерпретации точных наук. — Вопросы философии, 1979, № 4.

Цинцадзе Г. Метод понимания в философии и проблема личности. Тбилиси, 1975.

Черны И. Проблема анализа текста в марксистско-ленинской истории философии. — Философские науки, 1977, № 2.

Шпакова Р. П. Тупики социологической теории в ФРГ (Критика основных направлений буржуазных теорий социологии). М., 1981.

Шкиров Э. Д., Нишанов В. К. Понимание в структуре познания. — Философские основания науки. Вильнюс, 1982.

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	3
Я. Г. ФОГЕЛЕР. История возникновения и этапы эволюции философской герменевтики	11
И. С. НАРСКИЙ. Онтология и методология философской герменевтики	39
Р. М. ГАБИТОВА. «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера	61
С. Ф. ОДУЕВ. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» Вильгельма Дильтея	97
А. Н. ЛОЙ. Проблема интерсубъективности в современной философской герменевтике	121
Е. Н. ШУЛЬГА. Проблема «герменевтического круга» и диалектика понимания	143
Г. И. РУЗАВИН. Проблема понимания и герменевтика	162
Е. А. АТАМАНСКИХ, К. Н. ЛЮБУТИН, А. В. ПЕРЦЕВ. Герменевтика, плюрализм и неохейдизм	179
С. М. БРАЙОВИЧ. Герменевтика и религиозная традиция	204
А. Д. МАЗЫЛУ. Герменевтическая «одиссея» Поля Рикера	216
Л. Я. КУРКИНА. Герменевтика и «теория интерпретации» художественного произведения	245
Б. Н. БЕССОНОВ. Мировоззренческий смысл и идеологическая направленность философской герменевтики	270
Библиографический список	301

Герменевтика: история и современность: (Кри-
Г38 тич. очерки). — М.: Мысль, 1985. — 303 с.

В пер.: 1 р. 70 к.

Исследуется одно из ведущих направлений буржуазной философ-
ской мысли — философская герменевтика. Анализируются идейные ис-
токи, эволюция и современные формы герменевтической философии в
работах наиболее крупных ее представителей — Шлейермахера, Диль-
тея, Хайдеггера, Гадамера, Рикера и др. Дается критический анализ
основных идей герменевтики, вскрываются их мировоззренческий смысл
и идеологическая направленность.

Для философов, специалистов в области критики буржуазной фи-
лософии и социологии, преподавателей вузов.

Г 0302020300-122
004(01)-85 50-85

ББК 87.3в02

1ФБ

Герменевтика: история и современность

(Критические очерки)

Заведующий редакцией

Ю. И. Аверьянов

Редактор

И. Б. Чистякова

Младший редактор

Л. М. Михайлова

Оформление художника

Ф. Г. Миллера

Художественный редактор

С. М. Полесицкая

Технический редактор

Т. Г. Сергеева

Корректор

З. Н. Смирнова

ИБ № 2675

Сдано в набор 08.01.85. Подписано в печать 29.03.85. А 03354. Формат
84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Высокая печать. Литературная
гарнитура. Усл. печатных листов 15,96. Усл. кр.-отт. 15,96. Учетно-
издательских листов 16,78. Тираж 9000 экз. Заказ № 726. Цена 1 р. 70 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 11 Союзполиграфпрома при Государственном
комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
113105. Москва, Нагатинская ул., д. 1.

Кри-

тософ-
ые ис-
фин в
Диль-
нализ
смысл
й фи-

.3в02
Б

мат
онная
тно-
О к.
15.
ном
ли.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS